मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

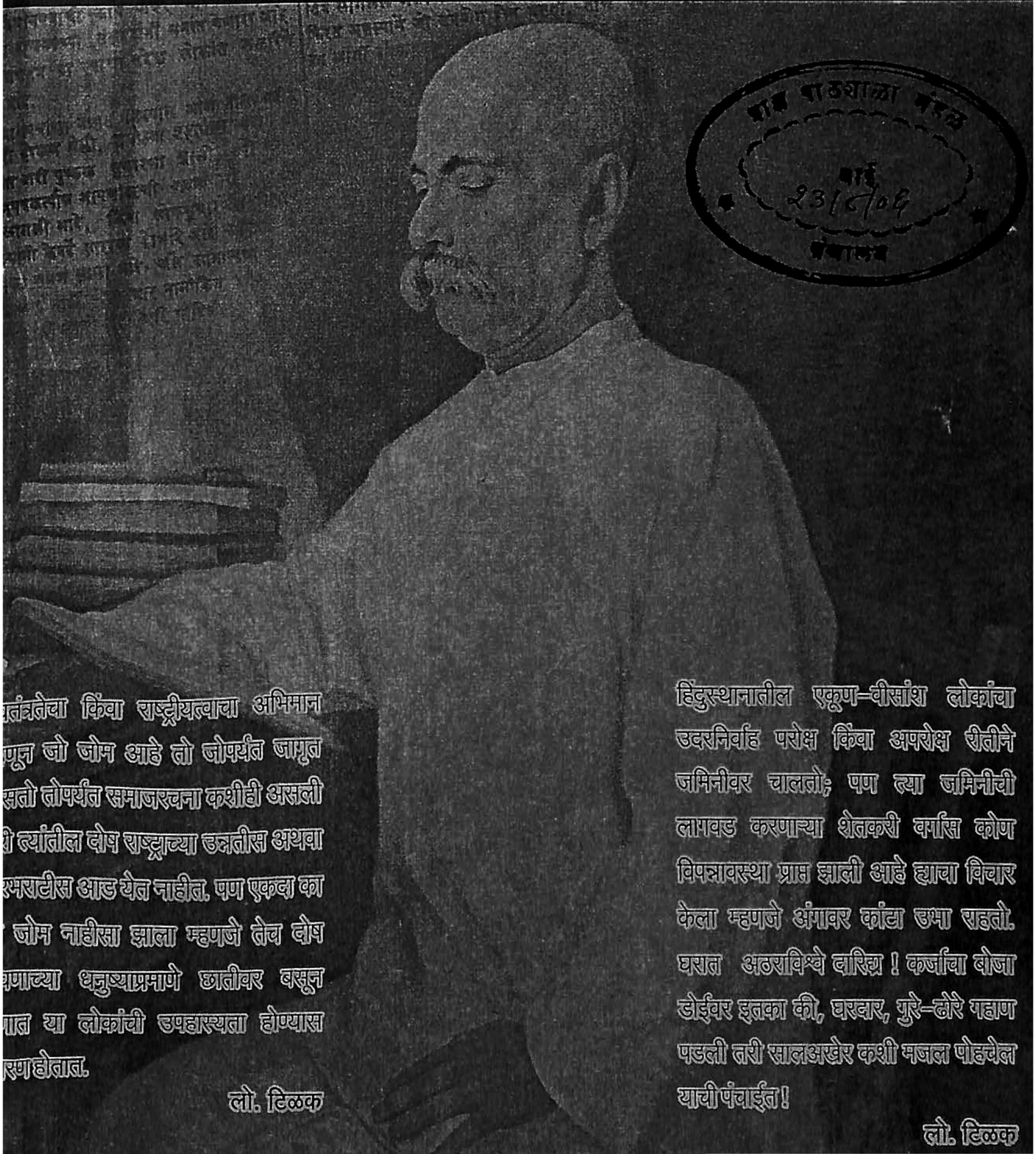
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५८ | अंक ९-१०-११ | जून-जुलै-ऑगस्ट २००५
(प्रकाशन वर्ष - जुलै २००६)



तंत्रतेचा किंवा राष्ट्रीयत्वाचा अभिमान णून जो जोम आहे तो जोपर्यंत जागृत सतो तोपर्यंत समाजरचना कशीही असली ी त्यांतील दोष राष्ट्राच्या उन्नतीस अथवा रभराटीस आड येत नाहीत. पण एकदा का जोम नाहीसा झाला म्हणजे तेच दोष णाच्या धनुष्याप्रमाणे छातीवर बसून ात या लोकांची उपहास्यता होण्यास रण होतात.

लो. टिळक

हिंदुस्थानातील एकूण-वीसांश लोकांचा उदरनिर्वाह परोक्ष किंवा अपरोक्ष रीतीने जमिनीवर चालतो; पण त्या जमिनीची लागवड करणाऱ्या शेतकरी वर्गास कोण विपन्नावस्था प्राप्त झाली आहे ह्याचा विचार केला म्हणजे अंगावर कांटा उभा राहतो. घरात अठराविश्वे दारिद्र्य ! कर्जाचा बोजा डोईवर इतका की, घरदार, गुरे-ढोरे गहाण पडली तरी सालअखेर कशी मजल पोहचेल याची पंचाईत !

लो. टिळक

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचलित मासिक

नवभारत

वर्ष ५८। अंक।९-१०-११। जून-जुलै-ऑगस्ट २००५
(प्रकाशन : जुलै २००६)
आषाढ-श्रावण-भाद्रपद, शके १९२७
किंमत रु. ६०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्य-निष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै०शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि.सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि.सातारा).

अनुक्रमणिका

नवभारत

जून-जुलै-ऑगस्ट २००५

(प्रकाशन जुलै २००६)

अनुक्रम

लेख — लोकमान्य टिळकांच्या राजकीय विचारांवर नवा प्रकाश — १
- डॉ.अशोक चौसाळकर

तंत्रज्ञान हे विज्ञान नव्हे — ८
- श्री.मा.भावे

वचनसाहित्य आणि जीवनमूल्ये — १६
- एम्.एम्.कुलकर्णी (अनुवाद : द.तु.पाटील, रामकृष्ण मराठे)

संमतविचाराच्या समीक्षेतील विपर्यास, अनभ्यास आणि अशिष्टता — २२
- विश्वनाथ खैरे

सांकेतिक मृत्यू आणि पुनर्जन्म — ३९
- डॉ.मंजुषा गोखले

जीर्णोद्धार (लेखांक ८ : 'हिंदू धर्म आणि सुधारणा') — ४४
- श्री.मा.भावे, मूळ लेखक : महादेव शिवराम गोळे

पुस्तक परीक्षण — अनुराधा पाटील यांचा नवा कवितासंग्रह : वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ — ५९
- रणधीर शिंदे

चर्चा — श्री.खैरे यांच्या संमतविचाराविषयी — ६८
- स.ह.देशपांडे

लोकमान्य टिळकांच्या राजकीय विचारांवर नवा प्रकाश

डॉ. अशोक चौसाळकर

आधुनिक भारताच्या इतिहासात लोकमान्य टिळक यांनी महत्त्वाची भूमिका बजावली. म. गांधी यांचा भारतीय राजकारणात प्रवेश होण्यापूर्वी त्यांनी भारतात नव्या लोकशाही राजकारणास सुरुवात केली. होमरुल लीगची चळवळ याच राजकारणाचा एक भाग होती. त्यांच्या काँग्रेस लोकशाही पक्षाने १९२० साली जो जाहीरनामा प्रकाशित केला त्या जाहीरनाम्यात नमूद केलेल्या मुद्दयाभोवती नंतरचे राजकारण बराच वेळ फिरत राहिलेले आपणास दिसते. यावर्षी लोकमान्य टिळक आणि त्यांचे थोर सहकारी गोपाळ गणेश आगरकर यांच्या जन्मास १५० वर्षे पूर्ण होत आहेत. एकविसाव्या शतकात लो. टिळक यांच्या योगदानाची वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक मीमांसा करणे अगत्याचे बनले आहे. कारण प्रत्येक पिढी आपल्या पूर्वसूरींच्या योगदानाची नव्याने दखल घेत असते. लो. टिळक यांच्या राजकीय कार्याबाबत नव्याने संशोधन करून त्याचे निष्कर्ष आपल्या समोर मांडण्याचे काम भारतातील प्रसिद्ध इतिहासकार प्रा. जे. व्ही. नाईक यांनी आपल्या "British Secret Official View Regarding Lokmanya Tilak and Geeta Rahasya" या पुस्तकात केले आहे. प्रा. नाईक यांनी या पुस्तकास विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावना जोडली आहे.

प्रा. नाईक यांनी आतापर्यंत आधुनिक भारताच्या इतिहासावर विशेषतः १९ व्या शतकातील प. भारतातील प्रबोधन चळवळीवर मोलाचे असे संशोधन केले आहे. त्यांनी केलेल्या संशोधनामुळे परमहंस सभा दादोबा पांडुरंग, भास्कर पांडुरंग, म. जोतीराव फुले, भाऊ महाजन व प्रार्थना समाज यांच्याबाबत आपणास बरीच नवी माहिती मिळाली आणि त्यांच्या कार्याची मीमांसा करीत असताना त्यांचा उपयोग झाला. प. भारतातील धर्मसुधारणेच्या चळवळीची अनेक वैशिष्टये त्यांनी आपल्या विविध संशोधनपर लेखांतून अभ्यासकांसमोर मांडली. प्रा. नाईक यांच्या संशोधनाचे वैशिष्टय म्हणजे ते मूळ साधनांचा कसोशीने शोध घेतात. या साधनांची कठोर चिकित्सा करुन मगच ते आपले निष्कर्ष मांडतात. निष्कर्ष मांडीत असताना ऐतिहासिक परिस्थितीचे ते योग्य भान ठेवतात. प्रस्तुत पुस्तकातही प्रा. नाईक यांच्या संशोधनाची सर्व वैशिष्टये स्पष्ट होतात. या पुस्तकातील काही लेख मुंबईच्या प्रतिष्ठित अशा 'इकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीकली' मध्ये प्रकाशित झाले आहेत. यातील सर्व लेख १९१४ नंतरच्या टिळकांच्या राजकारणाबाबत आहेत आणि प्रा. नाईक यांचे असे मत आहे की टिळक काळाबरोबर बदलत होते आणि त्यांच्या आयुष्याच्या शेवटच्या काळात त्यांच्यामध्ये मोठा बदल झाला होता. या पुस्तकात चार लेखांचा समावेश आहे. ते लेख म्हणजे गणपती उत्सवाबद्दल ब्रिटीश गुप्त पोलिसांचे अहवाल, मंडालेच्या तुरुंगातून सुटका झाल्यानंतर टिळकांचे राजकारण कशा प्रकारचे असेल याबाबत गुप्त पोलिसांचे अहवाल 'गीतारहस्य' या टिळकांच्या ग्रंथावर ब्रिटीशानी नियुक्त केलेल्या भाषांतरकाराचा अहवाल आणि या लेखांतील सर्वात महत्त्वाचा लेख म्हणजे 'कार्ल मार्क्स व वर्गसंघर्ष' या विषयावर लोकमान्य टिळक यांचे विचार. या पुस्तकास प्रा. नाईक यांनी अत्यंत उपयुक्त अशी परिशिष्टे जोडली आहेत. प्रा. नाईक यांनी बाँबे अर्काइव्हजं मधून ही साधने गोळा केली व त्या आधारे लेख लिहिले आहेत.

या पुस्तकास प्रा. नाईक यांनी विस्तृत

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना लिहून असे प्रतिपादन केले आहे की टिळकांची राजकीय कारकीर्द म्हणजे त्यांच्या सातत्याने व्यापक होत जाणाऱ्या ध्येय दृष्टीचा इतिहास आहे. सुरुवातीपासूनच त्यांनी आपला साम्राज्यवाद विरोध कायम ठेवला कारण त्यांचे असे मत होते की साम्राज्यवाद आणि वसाहतवाद कधीच फायद्याचा असू शकत नाही. त्यांच्या विचारांत दोन महत्त्वाचे बदल झाले. त्यांचे सामाजिक विचार जास्त परिपक्व झाले व त्यांना समाजवादाबाबत आकर्षण वाटू लागले. काळाबरोबर त्यांचाही विकास होत होता.

प्रा. नाईक यांच्या मते सर्व वर्गातील लोकांना एका व्यासपीठावर आणणारा गणेशोत्सव हा टिळकांचा यशस्वी उपक्रम होता. त्यातून साम्राज्यशाहीविरोधी जनभावना प्रदीप्त करण्याचे महत्त्वाचे काम त्यांच्या हातून झाले. गोपनीय कागदपत्रांचा विशेषत: गोपनीय अहवालांचा आधार घेत प्रा. नाईक असे दाखवून देतात की या उत्सवामुळे हिंदु व मुसलमानांत वैरत्व निर्माण झाले नाही. दोन्ही समुदायातील लोक त्यांत भाग घेत. वाजंत्री वाजवणारे, सजावट करणारे कारागीर मुसलमान होते. टिळकांनी आपल्या भाषणात मुसलमानांचा पाठिंबा मिळविण्याचा प्रयत्न केला. त्यांच्याच पुढाकाराने हिंदु व मुसलमान नेत्यांच्यामध्ये १९१६ साली लखनौ करार झाला. याबाबत त्यांचा दृष्टिकोण राष्ट्रीय होता म्हणून त्यांना हिंदुत्त्वाच्या राजकारणाचा जनक समजणे योग्य होणार नाही.

लोकमान्य टिळकांची सहा वर्षांच्या कारावासातून सुटका झाल्यानंतर त्यांचे राजकारण कशा प्रकारचे असेल याबाबत पोलिसांचे मत ब्रिटिश सरकारला हवे होते कारण १९१४ नंतर १९०६-०७ साली ज्या प्रकारची सरकारच्या विरोधात उग्र अशी चळवळ टिळकांनी सुरू केली होती ती आता त्यांना पुन: सुरू करता येणार नाही असे ब्रिटीश सरकारचे मत होते पण त्याचबरोबर लोकांचे राजकीय नेतृत्त्व करण्याची अत्यंत तीव्र अशी इच्छा त्यांच्या मनात वसत असल्यामुळे ते गप्प बसणार नाहीत याची ब्रिटिशांना खात्री वाटत होती. त्याबाबत गोपनीय कागदपत्रे असे सांगतात की लोकमान्य टिळकांना तीव्र राजकीय भान असल्यामुळे ते वापस आल्यावर गप्प बसणार नाहीत तर त्यांच्या तुरुंगवासाच्या काळात सुप्तावस्थेत असलेली राष्ट्रीय चळवळ पुनरुज्जीवित करण्याचा ते प्रयत्न करतील. त्यांची यापुढची पावले सावध असतील पण सरकारविरोधी भावना सतत पेटवण्याचे काम ते या ना त्या मार्गाने चालूच ठेवतील. गोपनीय कागदपत्रात वर्तवलेला अंदाज बरोबर ठरला. टिळकांनी काँग्रेसमध्ये ऐक्य स्थापना झाल्यानंतर हिंदु व मुसलमान यांच्या पुढाऱ्यांना एकत्र आणून लखनौ करार केला. या कराराचे वैशिष्टय असे की तिसऱ्या पक्षाचा हस्तक्षेप होऊ न देता हा करार झाला आणि नंतर वीस वर्षे या कराराच्या चौकटीतच हिंदु व मुसलमान यांच्यात चर्चा झाली. दुसरी गोष्ट म्हणजे त्यांनी डॉ. ॲनी बेझंट यांच्या सहकार्याने होमरुल लीग स्थापन करून होमरुल चळवळ सुरू केली. 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे आणि तो मी मिळविणारच' ही घोषणा याच काळातील आहे. एखादा राजकीय नेता कशाप्रकारे बदलत्या परिस्थितीस तोंड देतो याचे या काळातील टिळकांचे राजकारण हे उत्तम उदाहरण आहे.

लो. टिळकांनी मंडालेच्या तुरुंगात त्यांचा गीतारहस्य हा ग्रंथ लिहिला. हा ग्रंथ त्यांच्या आयुष्यभरच्या व्यासंगाचे फळ होते. या पुस्तकात त्यांनी पौर्वात्य व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांचा तौलनिक अभ्यास करून त्यांच्या संदर्भात गीतेचे कर्मयोगशास्त्र समजावून सांगण्याचा प्रयत्न केला. सांख्य, न्याय व वेदांत आणि जे. एस. मिल स्पेन्सर आणि थॉमस हिल ग्रीन यांच्या उपयुक्ततावाद, उत्क्रांतिवाद आणि चैतन्यवाद यांचा तौलनिक अभ्यास करून त्यांनी आपले निष्कर्ष मांडले. तत्त्वज्ञानाच्या विशेषत: तौलनिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात ही मोठी कामगिरी होती. त्यांच्यापूर्वी व त्यांच्या नंतरही या वैचारिक दर्जाचे काम झालेले नाही. असा हा ग्रंथ टिळकांना इंग्रजांनी दिला नाही कारण या ग्रंथात राजद्रोहाला उत्तेजन देणारे लिखाण असण्याची शक्यता

त्यांना वाटत होती. क्रांतिकारकांना सशस्त्र क्रांती करण्यासाठी मानसिक प्रशिक्षण देणारे हे पुस्तक आहे असे सरकारचे मत होते. त्यामुळे या पुस्तकाचे व वेदिक क्रॉनॉलजी या पुस्तकाचे हस्तलिखित सरकारचे 'ओरिएंटल ट्रान्सलेटर' पौर्वात्य भाषांचे भाषांतरकार श्री. एस्. एम्. भरुचा यांच्याकडे त्यांच्या मतप्रदर्शनार्थ सोपविण्यात आले. भरुचा यांना संस्कृत व मराठी भाषा अवगत होत्या. श्री. भरुचा यांनी गीतारहस्याचे बारकाईने अध्ययन केले आणि अभ्यासअंती त्यांचे असे मत बनले की गीतारहस्य हे तत्त्वज्ञानावरचे विद्वत्तापूर्ण असे पुस्तक असून त्यात आक्षेपार्ह असा मजकूर नाही. प्रा. नाईक यांच्या मते भरुचांनी आपला अहवाल दोन भागात दिला असून पहिल्या भागात आपली पुस्तकाबाबतची मते सांगितली आहेत तर दुसऱ्या भागात गीतारहस्याचे प्रकरणशः सार त्यांनी सांगितले आहे.

श्री. भरुचा यांच्या मते या पुस्तकची खालील वैशिष्टये आहेत

१. गीतारहस्य हे विद्वत्तापूर्ण असे भाष्य असून गीतेवर शंकराचार्य, मध्वाचार्य, रामानुजाचार्य व वल्लभाचार्य यांच्या पारंपरिक भाष्यांपेक्षा वेगळा विचार त्यात मांडला आहे. पारंपारिक भाष्ये गीतेतील अध्यात्माबांबतचे विवेचन करतात पण लो. टिळक यांच्या मते गीता हा व्यावहारिक नीतिशास्त्रावरचा ग्रंथ आहे.

२. गीतेत जे नीतिशास्त्र श्रीकृष्णाने सांगितले आहे ते महाभारताच्या कथानकाच्या संदर्भात आपण समजावून घेतले पाहिजे. त्या शिकवणुकीस युद्धाची पार्श्वभूमी आहे. त्यामुळे गीता वेदांतातील निवृत्तीवाद शिकवीत नाही तर ती सकारात्मक वृत्तीचा पुरस्कार करते, कर्मयोगाचे समर्थन करते.

३. टिळकांच्या मते गीता कर्मयोगाची शिकवण देते. माणसाने आपले कर्तव्य निष्फळ बुद्धीने व कोणत्याही प्रकारच्या फळाची आकांक्षा न धरता करावे. मात्र आपले कर्तव्य बजावत असताना पूर्ण ज्ञान प्राप्त करून घ्यावे कारण असे ज्ञान प्राप्त करून घेतल्याशिवाय त्यास निष्काम वृत्तीने व स्थितप्रज्ञ बुद्धीने काम करता येत नाही. भरुचा यांच्या मते गीतारहस्यात टिळकांनी हा सिद्धांत मांडला आहे.

आपल्या अहवालात भरुचांनी गीतारहस्यातील काही परिच्छेद आक्षेपार्ह असल्याचे सांगितले आहे पण त्यांचे असे मत होते की सर्वसाधारणपणे विचार करता पुस्तकात राजकीय दृष्टया फारसा आक्षेपार्ह मजकूर नाही म्हणून या पुस्तकाचे हस्तलिखित लेखकास परत करावयास हरकत नाही. भरुचा यांच्या अहवालानंतर गीतारहस्याचे हस्तलिखित टिळकांना देण्यात आले. मुळात शिसपेंसिलीने लिहिलेल्या हस्तलिखिताची प्रेस कॉपी तयार करून मग ते प्रकाशित करण्यात आले. आपले काम चोख आणि निःपक्षपातीपणाने बजावल्याबद्दल प्रा. नाईक यांनी श्री. भरुचा यांची स्तुती केली आहे.

म. गांधींचे गीतेवरचे विवेचन टिळकांपेक्षा वेगळे असले तरी त्यांनी गीतारहस्याचे मोठेपण मान्य केले. त्यांच्या मते त्यांचे गीताभाष्य त्यांची स्मृती आपणांमध्ये दीर्घकाळपर्यंत कायम ठेवील. आपणास स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरही तिचे महत्त्व कायम राहील. मानवी समाजापुढे निर्माण झालेल्या प्रश्नांचे विवेचन या पुस्तकात त्यांनी केले आहे. आपणास असे म्हणता येईल की आजही टिळकांच्या या कामाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे कारण त्यांनी पौर्वात्य व पाश्चिमात्त्य तत्त्वज्ञानांचे तुलनात्मक अध्ययन करून त्यांनी स्वतःचे असे निष्कर्ष प्रतिपादित केले. भारतातील निष्काम कर्मयोगाचे नीतिशास्त्र हे मिलच्या उपयुक्ततावादी नीतिशास्त्रापेक्षा किंवा गीतेच्या आदर्शवादी नीतिशास्त्रापेक्षा श्रेष्ठ होते हे त्यांचे मत आपण मान्य केले नाही तरी मागास देशातील एका विचारवंताचे व नेत्याचे याबाबतचे बौद्धिक धाडस आणि गंभीर सिद्धांतन करण्याची ताकद चकीत करणारी होती हे मान्य करावे लागते.

या पुस्कातील सर्वांत महत्त्वाचा लेख टिळक व समाजवाद या विषयावरचा आहे. प्रा. नाईक यांच्या

मते आपण टिळकांचा अभ्यास करीत असताना मुख्य भर 'केसरी' वर देतो आणि 'मराठा' या इंग्रजी साप्ताहिकांकडे दुर्लक्ष करतो. त्यामुळे यातील लिखाण दुर्लक्षिले गेले. पण १८८१ मध्येच टिळक 'मराठा'चे संपादक असताना अराज्यवाद व समाजवाद या विषयावरचे परदेशातील नियतकालिकात छापलेले लेख ते आपल्या वाचकांसाठी पुनः छापत असत. त्यामागचा उद्देश नवे विचार लोकांना कळावेत हा होता. जाने १८८१ मध्ये 'मराठा'त त्यांनी Nihilism या विषयावर लेख प्रकाशित केला होता. यात मुख्यतः रशियन अराज्यवाद्यांच्या विचारांचा परामर्श घेण्यात आला होता. अलेक्झँडर हर्झन आणि मिखाएल बाकुनिन यांची नावे त्यात घेण्यात आली आहेत. प्रा. नाईक यांच्या मते शेतकरी व कामगार यांच्या समस्यांबद्दल टिळकांच्या मनात आस्था होती व 'केसरी'त त्यांनी त्यांच्यावर अनेकदा लिहिले होते. अराज्यवाद राजकारणात लढावू आणि परिवर्तनशील धोरण, समाजकारणात साम्यवादाची भूमिका आणि धर्मविषयात ईश्वरवादाची भूमिका स्वीकारतो. रशियन राजेशाहीचे रशियन निहिलिस्ट मोठे विरोधक होते. हर्झन व बाकुनिनसारखे क्रांतिकारक निहिलिझमूचे पुरस्कर्ते होते.

जून १८८१ मध्ये समाजवाद या विषयावरचा लेख टिळकांनी प्रकाशित केला आहे. त्या लेखात मार्क्सचे श्रमाविषयीचे व वर्गसंघर्षाविषयीचे विचार कशा प्रकारचे होते याचे विवेचन करण्यात आले आहे. या निबंधाला जे प्रास्ताविक लोकमान्य टिळकांनी लिहिले ते महत्त्वाचे आहे. त्यात ते लिहतात "आपल्या संस्कृतीच्या विकासाबद्दलच्या कितीही बढाया आपण मारीत असलो तरी अजूनही खूप काम करावयाचे बाकी राहिलेले आहे. 'रॅडिकल' या नियतकालिकांतून महत्त्वाचा निबंध आम्ही प्रकाशित करीत आहोत. यात कामगारसंघांचा आपणास कशाप्रकारे उत्तम वापर करता येईल हे सांगितले आहे. आम्हास अशी खात्री वाटते की या निबंधाचे वाचन केल्यानंतर आपल्या मनात उपयुक्त आणि अपेक्षित अशी विचारक्रांती होईल." या निबंधात समाजवादाच्या तत्त्वज्ञानाचे विशेषतः मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करण्यात आले आहे. कामगारांचे भांडवलशाही वर्गापासून कशा प्रकारे शोषण होते आणि या निर्दय शोषणामुळे समाजात वर्गसंघर्ष कसा निर्माण झाला आहे हे त्यात सांगितले आहे. कार्ल मार्क्स असे म्हणतो की समाजातील संपत्ती मानवी श्रमातून निर्माण होते पण भांडवलदारवर्ग या मानवी श्रमाची लूट करतो. ही लूट तो स्वतःच्या विलासासाठी आणि उन्नतीसाठी करतो. कामगारांच्या श्रमातून अशा प्रकारे अतिरिक्त मूल्य संपादन केल्यामुळे भांडवलदारांचा लाभ होतो पण त्यामुळे समाजात मोठ्या प्रमाणात गरीबी, बेरोजगारी आणि असंतोष वाढत जातो. सर्वसाधारण तात्पुरते कायदे करुन या परिस्थितीवर आपणास उपाय योजना करता येणार नाही. त्यासाठी आमच्या सामाजिक व राजकीय संस्थांच्या स्वरुपात मूलगामी बदल होणे गरजेचे आहे. कामगारांचे श्रम ही खरी संपत्ती असून सर्व सामाजिक व राजकीय सत्तांचा तो आधार आहे. यासाठी कामगारांच्या कामगार संघटना तयार झाल्या पाहिजेत आणि कामगार संघटनांनी भांडवलशाहीकडून कामगारांचे जे शोषण होते ते थांबविले पाहिजे.

प्रा. नाईक यांच्या मते १८८१ साली ब्रिटिश सरकारन 'फॅक्टरीज ॲक्ट' संमत केला. या कायद्याला टिळकांसह सर्वच महत्त्वाच्या राजकीय नेत्यांनी विरोध केला होता. त्या कायद्याच्या पार्श्वभूमीवर लो. टिळकांनी हा लेख 'मराठा' या आपल्या साप्ताहिकात प्रकाशित केला आहे. त्यांच्या मते लो. टिळक भारतातील राष्ट्रीय चळवळीतील साम्राज्यशाहीविरोधी चळवळीतील लोकप्रिय नेते होते व त्यामुळे जगभर त्यांच्याबद्दल एक प्रकारची उत्सुकता होती. त्यामुळे १९०८ साली ज्यावेळी लो. टिळकांना सहा वर्षे कारावासाची शिक्षा झाली त्यावेळी मुंबईच्या कामगारांनी त्यास संप करून विरोध दर्शविला. त्यावेळी लेनिनने कामगारांच्या या राजकीय कृतीचे समर्थन केले होते. रशियात ऑक्टो. १९१७ साली समाजवादी क्रांती झाली. या क्रांतीचे टिळकांनी स्वागत केले आणि

जानेवारी १९१८ च्या 'केसरी' मध्ये रशियन क्रांतीचे समर्थन केले आणि या क्रांतीचा नेता लेनिन याच्या नेतृत्त्वाचे त्यांनी कौतुक केले. त्यानंतर त्यांनी समाजवादी चळवळीतील नेत्यांशी संबंध वाढविले. इंग्लंडला त्यांनी कामगारांच्या काही सभांत भाषणे केली व त्यातील एका सभेचे अध्यक्षपद थोर साहित्यिक व फेबियन समाजवादाचे पुरस्कर्ते जॉर्ज बर्नार्ड शॉ यांनी भूषविले होते. या काळात त्यांनी ब्रिटिश मजूरपक्षाशी जवळचे संबंध प्रस्थापित केले कारण त्यांच्या हे लक्षात आले होते की उद्याच्या राजकारणात मजूरपक्षाशी जवळचे संबंध ठेवणे भारतासाठी गरजेचे आहे. त्यावेळी मजूरपक्ष साम्राज्यवादी धोरणास विरोध करीत होता. प्रा. नाईक सांगतात की त्या काळात इंग्लंडमध्ये शापूरजी सकलातवाला हे मजूरपक्षाचे खासदार होते व भारतात मजूरपक्ष स्थापन करण्यात लोकमान्य टिळकांनी पुढाकार घ्यावा असे त्यांचे मत होते. ते स्वतःला जहाल टिळकवादी मानत असत. भारतीय कम्युनिस्ट चळवळीचे प्रमुख नेते कॉ. श्रीपाद अमृत डांगे यांनीही या मतास दुजोरा दिला होता. टिळकांच्या प्रखर साम्राज्यवादविरोधी व राष्ट्रीय जनमुक्ती आंदोलनातील त्यांच्या स्थानांमुळे त्यांच्या पुढारपणाखाली व छत्रछायेखाली कामगर चळवळ सुरू करण्याचा या डाव्या क्रांतिकारकांचा बेत त्यातून स्पष्ट दिसतो. याबाबत टिळकांनी गुलाम राष्ट्रांच्या राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाच्या अधिकारास पाठिंबा दिला होता.

प्रा. नाईक यांच्या या संशोधनामुळे काही महत्त्वाचीं कागदपत्रे आपणास मिळाली आहेत. या कागदपत्रांच्या व त्यांच्या विश्लेषणाच्या आधारे आपण टिळकांच्या राजकीय विचारांचे नव्याने मूल्यमापन करू शकतो. 'समग्र टिळक' वाङ्मयाच्या आठ खंडांचे संपादन करणाऱ्यांनी बरेच महत्त्वाचे संदर्भ वगळलेले दिसतात.

प्रा. नाईक यांनी असे मत व्यक्त केले आहे की काळाबरोबर टिळकांच्या विचारांत बदल होत होता. सर्वसाधारणपणे हे मत मान्य केले तरी ही गोष्ट आपण लक्षात ठेवली पाहिजे की समाजवाद व अराज्यवादावरील लेख त्यांनी अगदी १८८१ साली म्हणजे त्यांच्या राजकीय कारकीर्दीच्या सुरुवातीस प्रसिद्ध केले आहेत. या काळात ते मिल आणि स्पेंसर यांच्या प्रभावाखाली होते आणि स्वतः आगरकरांनी लिहिले आहे की त्या दोघांतील मतभेद, सुधारणा कोणत्या गतीने करावयाच्या याबाबत होता. सुधारणांबाबत नव्हता. त्यास आगरकरांचा असा आक्षेप होता की लोकांचा पाठिंबा मिळविण्यासाठी व राजकीय नेतेपद प्रस्थापित करण्यासाठी याबाबत ते बोटचेपी भूमिका घेत आहेत. याचा अर्थ असा की देशातील इतर नेत्यांप्रमाणेच टिळकांच्या भूमिका स्थिर नव्हत्या.

लोकमान्य टिळकांच्या कार्याचे मूल्यमापन करीत असताना आपणास तीन गोष्टी लक्षात घ्याव्या लागतात. टिळक भारतातील विशिष्ट अशा सरंजामशाहीने प्रभावित केलेल्या समाजात काम करीत होते आणि राजकारणात आपला पाया तयार करण्यासाठी त्यांना सातत्याने सरंजामशाहीतील काही प्रतिगामी शक्तींशी तडजोड करावी लागत होती. दुसरी गोष्ट म्हणजे देशाच्या आर्थिक विकासाची गती लक्षात घेता त्या काळात भारतातील भांडवलदार वर्ग कमजोर होता आणि त्या वर्गाचा पुरेसा पाठिंबा त्यांना नव्हता. कामगारवर्ग लहान होता. शेतकरीवर्गात अजून मोठया प्रमाणात जागृती व्हावयाची होती. मध्यमवर्ग काही प्रमाणात वाढत होता पण त्याचा पाया मजबूत नव्हता पण टिळकांच्या साम्राज्यशाही विरोधी चळवळीला या वर्गाचा पाठिंबा होता. तिसरी गोष्ट म्हणज या सर्व राजकारणात वसाहतवादी सरकारची भूमिका महत्त्वाची होती आणि त्यांची भूमिका चळवळ दडपून टाकण्याची होती. त्यामुळे टिळकांना तीनदा तुरुंगात टाकल्यानंतर १९१४ नंतर पुनः एकदा राजद्रोहाचा आरोप सरकारने केला होता कारण मुंबई सरकारची नोकरशाही त्यांच्या विरोधात होती.

या संदर्भात टिळकांनी समाजवादाबाबत जे मत मांडले त्याचा आपणास विचार करावा लागेल.

याबाबतीत कामगार संघटनांचा राजकीय कार्यासाठी वापर केला पाहिजे. समाजाची प्रगती घडवून आणण्यासाठी कष्टकरी वर्गासाठी आणखी खूप करण्याची गरज आहे आणि समाजवादी विचारांचे वाचन केल्यामुळे लोकांच्या विचारात क्रांतिकारक बदल होतील अशी तीन निरीक्षणे त्यांनी नोंदवली आहेत आणि एक राजकीय पुढारी म्हणून ते किती जागरुक होते याचे दर्शन त्यातून होते. समाजवाद ही साम्राज्यशाही विरोधी चळवळ आहे व रशियन क्रांतीने त्यास सुरुवात केली आहे या अर्थाने ते त्याकडे पाहात होते. पण त्यांनी समाजवादी विचारांचा स्वीकार केला होता का? या प्रश्नाचे उत्तर नाही असे आहे कारण सुरुवातीच्या काळात ते मिल व स्पेंसर यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावाखाली होते. पण गीतारहस्य लिहीत असताना त्यांची भूमिका वेदांत प्रतिपादीत चैतन्यवादाच्या वा अध्यात्मवादाच्या जवळची होती. त्यात स्पेंसरचा अज्ञेयवाद दिसत नाही. मार्क्सच्या समाजवादाचा व वर्गसंघर्षाचा जरी त्यांनी उल्लेख केलेला असला तरी मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादाचा आणि निरीश्वरवादाचा सिद्धांत त्यांना मान्य झाला असता असे वाटत नाही. टिळकांना वर्णव्यवस्थेचा काळ आता संपला आहे याची जाणीव झाली होती पण त्यास पर्याय म्हणून उदय पावणाऱ्या भांडवलशाही व्यवस्थेबाबत त्यांच्या मनात शंका होती. पण वर्णव्यवस्था व भांडवलशाही यांना पर्यायी व्यवस्था समाजवादाच्या रूपाने आपणास प्राप्त करता येईल या मुद्यापर्यंत ते आले नव्हते. त्यांचा एकूण ऐतिहासिक अनुभव तोकडा होता.

१९१४ नंतर टिळकांनी जे राजकारण केले त्यात एका मर्यादेपर्यंत आंदोलनात्मक राजकारण होते आणि त्या राजकारणाचा उद्देश भारतीयांसाठी संसदीय संस्थात जास्त प्रतिनिधित्व मिळवून देणे हे होते. कारण वासाहतिक सरकारने राजकीय सहभागाचा मर्यादित अवकाश उपलब्ध करून दिला होता. त्यांचे प्रतियोगी सहकारितेचे धोरण याच संसदीय अवकाशात लागू करता येणे शक्य होते. त्यामुळे त्यांच्या काँग्रेस डेमॉक्रॅटिक पक्षाच्या जाहीरनाम्यात संसदीय राजकारणात हाती घ्यावयाच्या कार्यक्रमांचा समावेश करण्यात आला आहे. त्यांच्या राजकारणाचा सामाजिक पाया मर्यादित होता आणि त्यातच त्यांच्या काही चुकीच्या धोरणामुळे त्यांना द-भारतातील ब्राह्मणेतर जातीतील लोकांच्या लोकशाही आकांक्षा लक्षात आल्या नाहीत. त्यामुळे त्यांना आपल्या राजकीय चळवळीत समाविष्ट करण्यात यश आले नाही. म्हणूनच टिळकांच्या चिलखतातही काही भेगा गेल्या असे प्रा. नाईक लिहितात.

१९१४-२० या काळात भारतात समाजवादी पक्ष स्थापन करणे अवघड होते कारण येथे संघटित कामारांची संख्या कमी होती आणि लोकशाही राजकारणाचा ऐतिहासिक अनुभव अत्यंत मर्यादित होता. त्यामुळे लोकमान्यांच्या मृत्यूनंतर जवळ जवळ एक दशकानंतर पं. नेहरु, भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष आणि काँग्रेस समाजवादी पक्ष यांनी या राजकारणास सुरुवात केली. कारण त्या काळातच भारतातील शेतकरी व कामगार यांच्या मनामध्ये वसाहतवादविरोधी भावना तीव्र स्वरूपात व्यक्त झालेल्या आपणास दिसतात. १९३० मध्येच कामगारांचे मोठमोठे संप आणि किसान सभांच्या व्यापक चळवळी सुरू झाल्या होत्या. अशा प्रकारच्या चळवळ असहकाराच्या चळवळीनंतर सुरू झाल्या. लोकमान्यांचे प्रयत्न होते वसाहतवादविरोधी लढा संघटित करण्याचे. त्यांनी बोलशेव्हिकांच्या राजकारणाची केलेली स्तुती व मजूर पक्षाशी त्यांनी केलेली मैत्री त्यांच्या तीव्र ऐतिहासिक भानाचे निदर्शक आहेत मात्र समाजवादी राजकारण सुरू करण्याची त्यांची इच्छा होती असे आपणास उपलब्ध पुराव्याच्या आधारे म्हणता येत नाही. मात्र त्यांना समाजवाद्यांना त्यांच्यासारखा सर्वमान्य नेता हवा होता म्हणून त्यांच्या मृत्यूनंतर त्यांनी लाला लजपत राय यांचा पाठिंबा मिळविला होता.

प्रा. जे. व्ही. नाईक यांच्या संशोधनामुळे लोकमान्य टिळक यांचे राजकारण व राजकीय विचार

अनुक्रमणिका

यांच्याबाबत नवी माहिती मिळाली. भारतात समाजवाद व कार्ल मार्क्स यांचा विचार प्रथमतः टिळकांनी मांडला ही गोष्ट त्यांनी पुराव्याने सिद्ध केली आणि आता कम्युनिस्ट पक्षाच्या इतिहासाची साधने प्रसिद्ध करण्याचे काम सुरू आहे. त्याचे संपादक आणि ज्येष्ठ कम्युनिस्ट नेते हरचरणसिंग सुरजित यांनी सुद्धा ही गोष्ट मान्य केली आहे. समाजवादाचे तत्त्वज्ञान व कामगार संघटनांची राजकीय भूमिका महत्त्वाची आहे आणि समाजात समानता स्थापन करण्यासाठी आणखी बऱ्याच गोष्टी आपणास करावयाच्या आहेत याचे भान लो. टिळकांना १८८१-८२ सालीच आले होते हे प्रा. नाईक यांनी दाखवून दिले आहे. या छोटेखानी पुस्तकास प्रा. नाईक यांनी अनेक परिशिष्टे जोडली असून त्यांचा अभ्यासकांना मोठा उपयोग होणार आहे. त्यात श्री. भरुचा यांचा 'गीतारहस्या'वरचा अहवाल पण आहे. या पुस्तकाचे मराठी भाषांतर प्रकाशित होणे गरजेचे आहे असे वाटते.

Naik J.V. British Secret Official View on Lokmanya Tilak and Geeta Rahasya. Lokmanya Tilak Trust, Pune 2005 Days - 206, Price - Rs.150

राज्यशास्त्र विभाग
शिवाजी विद्यापीठ
कोल्हापूर

***

अनुक्रमणिका

तंत्रज्ञान हे विज्ञान नव्हे

मूळ लेखक : लुईस वोल्पर्ट

परिचय : श्री. मा. भावे

- १ -

मागील अंकात (मे २००५) आपण वोल्पर्ट यांच्या 'विज्ञानाची अस्वाभाविक विचारपद्धती' या लेखाचा परिचय करून घेतला. आता त्याच्या पुढच्या भागाचा परिचय करून घेऊ. अशी सामान्य समजूत आहे की, तंत्रज्ञान हे विज्ञानावर आधारलेले असल्याने तंत्राज्ञान ही विज्ञानाची वाढ आहे. आपण जर हीं समजूत स्वीकारली तर आपण अशा सुखद निष्कर्षाप्रत पोचतो की, आपल्या प्राचीन पूर्वजांनी विज्ञानात खूपच प्रगती केली होती. त्यांना धातू शुद्ध कसे करावेत हे माहीत होते, धातूंचे मिश्रण करून पितळेसारखा मिश्र धातू ते बनवित होते, शेतीत तर त्यांनी खूपच प्रावीण्य मिळविले होते, पिकांची पाळी ठरवून ते जमिनीचा कस राखीत होते, प्राणिशास्त्रातील त्यांचे कसबही वाखाणण्यासारखे होते कारण घोडा व गाढव यांचा संकर करून खेचरासारखा नवा प्राणी त्यांनी बनविला होता, औषधयोजनेतील त्यांचे कौशल्य वादातीत होते कारण वनस्पतींच्यापासून औषधे मिळविण्याचे तंत्र त्यांनी सिद्ध केले होते इ.

पण वोल्पर्ट यांचे म्हणणे असे आहे की, वर उल्लेखिलेल्या उपलब्धींपैकी फारच थोडया उपलब्धी विज्ञान या सदरात टाकता येतील. या बहुतेक सर्व उपलब्धी तंत्रज्ञान या मथळयाखाली मोडतील व तंत्रज्ञान म्हणजे विज्ञान नव्हे. संस्कृतीच्या अगदी प्रारंभिक अवस्थेत देखील मनुष्याला तंत्रज्ञान अवगत होते; कारण प्रतिकूल अशा निसर्गाशी झगडत जगण्यासाठी व आपल्या भोवतालावर काबू मिळवण्यासाठी काही हत्यारे घडवणे त्याला भाग होते.

पण हे जे मनुष्याने केले त्याला तंत्रज्ञान म्हणता येईल, विज्ञान नव्हे. हा मुद्दा ते कसा पटवून देतात ते पाहणे उद्‌बोधक आहे.

- २ -

आधुनिक तंत्रज्ञान हे मोठया प्रमाणावर विज्ञानाचा उपयोग करीत असते. पण विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्यातील हा संबंध अगदी अलिकडचा आहे. पुष्कळ विचारवंत हा संबंध इतिहासात फार पूर्वीपर्यंत खेचून नेतात व त्यामुळे विज्ञान व तंत्रज्ञानात काही कळीचे भेद आहेत ही गोष्ट दृष्टिआड होते. तंत्रज्ञान व विज्ञान यांची ही जी सरमिसळ केली जाते त्यामुळे विज्ञानाची जी मूळप्रकृती आहे तिचे नीट आकलन होत नाही. विज्ञान व तंत्रज्ञान यांतील फरक अगदी थोडक्यात सांगायचा, तर असा सांगता येईल. विज्ञानाच्या अभ्यासातून नव्या कल्पना निर्माण होतात तर तंत्रज्ञानापासून नवीन उपयोग्य उत्पादने तयार केली जातात. तंत्रज्ञान याचा अर्थ उपयोगी कौशल्ये. तंत्रज्ञान हे विज्ञानापेक्षा खूप आधी अवगत झाले. विज्ञानाचा कोणताही पाठिंबा न घेता प्रारंभिक अवस्थेतील मनुष्याने तंत्राज्ञानाच्या सहाय्याने शेती, धातूंचे उपयोग, वेरूळ अजंठयाची लेणी, पिरॅमिड्स आणि वाफेची यंत्रे अशा कित्येक करामती करून दाखविल्या होत्या. अगदी १९ व्या शतकापर्यंत विज्ञानाचा कोणताच प्रभाव तंत्रज्ञानावर पडला नव्हता. हत्यारे व उपकरणे तयार करून आपल्या परिसरावर प्रभुत्व मिळविणे ही गोष्ट मनुष्याच्या उत्क्रांतीच्या इतिहासात अतिशय फायदेशीर ठरली.

उत्क्रांतीच्या दृष्टिकोणातून वैज्ञानिक संशोधन याला फारसे महत्त्व नाही. काही इतिहासकार असे

अनुक्रमणिका

मानतात, आपल्या परिसरावर काबू मिळवताना मनुष्याला अनेक प्रश्नांना तोंड द्यावे लागले. हे प्रश्न सोडविताना मनुष्याने जे काही केले ते विज्ञान या शीर्षकाखाली टाकले पाहिजे. असे मानले म्हणजे होते काय की, मनुष्याने सुरुवातीला जे दगडाची किंवा लाकडाची हत्यारे बनविण्याचे कौशल्य किंवा तंत्रज्ञान आत्मसात केले त्यालाही विज्ञान म्हणावे लागते. खरे पाहता शेती, पशुपालन, धातुउद्योग, रंग किंवा काच बनविणे अशी कौशल्ये मनुष्याला विज्ञानाचा उदय होण्यापूर्वी हजार वर्षे तरी ज्ञात होती. फ्रेंच मानववंशशास्त्रज्ञ क्लोद लेव्ही स्त्रोस याने 'द सॅव्हेज माइंड' नावाच्या पुस्तकात असा युक्तिवाद मांडला आहे. (वर सांगितलेली शेती इ.) जी तंत्रे आहेत ती शेकडो वर्षे जे पद्धतशीर आणि ठरवून निरीक्षण केले, जे धाडसी अभ्युपगम (हायपॉथिसिस) मांडले आणि निरंतर केलेल्या प्रयोगांच्या सहाय्याने तपासले त्याच्या फळस्वरूप निर्माण झाली आहेत. स्त्रोसच्या म्हणण्याचा रोख असा आहे की, प्राथमिक तंत्रज्ञानाच्या निर्मितीसाठीसुद्धा आज जिला आपण वैज्ञानिक पद्धती म्हणतो ती पद्धती वापरावी लागली होती. म्हणून हया प्राथमिक तंत्रज्ञानाचा समावेशहो विज्ञानातच केला पाहिजे. पण यावर वोल्पर्ट यांचा आक्षेप असा आहे की, प्राथमिक तंत्रज्ञानात धाडसी अभ्युपगम वापरले गेले हे म्हणणे कितपत खरे आहे?

अर्थात लेव्ही स्त्रोस हाही मुरलेला विचारवंत आहे. आपल्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की अगदी नव-अश्म-युगीन मनुष्याच्या काळीही एक वैज्ञानिक परंपरा होती, हे त्याला मान्य आहे आणि या म्हणण्याचा आक्षेप असा येईल की, अशी जर वैज्ञानिक परंपरा होती तर नवाश्मयुग आणि आधुनिक विज्ञानाचा उदय यांच्या दरम्यान हजारो वर्षे का जावी लागली, हे तो जाणतो. या आक्षेपाला प्रतिवाद म्हणून तो असे म्हणतो की, वैज्ञानिक विचाराचे दोन भिन्न असे घाट आहेत. निसर्ग वैज्ञानिक शोधाला दोन निरनिराळया पातळयांवर उपलब्ध होतो. विज्ञानाच्या शोधाची एक गोचर पातळी असते तिला कल्पनेची जोड असते. दुसरी पातळी यापेक्षा अगदी निराळी असते. तिचे वर्णन पुढे करूच. लेव्ही स्त्रोस सांगतो, 'ढोसर सृष्टीचे विज्ञान हेही विज्ञानच होते व त्याची फळे ही सुद्धा वैज्ञानिकच होती. या विज्ञानाचे निष्कर्ष हे दहा हजार वर्षांपूर्वी माणसाच्या हाती लागले; पण आपली आजची जी संस्कृती आहे तिच्या मुळाशी हे निष्कर्ष आहेतच.' यावर वोल्पर्ट यांचे भाष्य असे की, लेव्ही स्त्रोस यांनी ज्या दोन पातळया कल्पिल्या आहेत त्या खरे तर विज्ञान व तंत्रज्ञान हयाच आहेत आणि तंत्रज्ञानासाठी वैज्ञानिक आकलन अगर वैज्ञानिक सिद्धान्त यांची गरज नसते.

- ३ -

इ.स.पू.७००० वर्षे या काळात देखील माणसाला शेती माहीत होती. त्यापूर्वी मनुष्य आपले अन्न शिकारीतून किंवा झाडांची फळे-मुळे गोळा करून मिळवीत असे. बहुधा त्याचवेळी मनुष्याने गुरे पाळण्यास सुरुवात केली असावी. परंतु शेतीच्या उद्योगात जे विज्ञान गुंतलेले आहे त्याचे फारसे आकलन मनुष्याला तेव्हा झाले होते असे नाही. आजही अनेक मागास देशात शेतकरी कृषिविज्ञानाची काहीही माहिती नसताना शेती करतच असतात. ह्या प्राचीन शेतकऱ्याने अनुभवाच्या जोरावर आणि आपल्या चुका सुधारत शेती केली. अर्थात् ह्या शेतीतहि काहीतरी शोधकता वापरली असेलच. पण तशी शोधकता मनुष्याने पहिल्यांदा जेव्हा धारदार दगड शोधून त्याचा प्राणी मारण्याचे हत्यार म्हणून उपयोग केला तेव्हाहि मनुष्याच्या कामी आली होती. अभ्यासाने आणि उपजत बुद्धीने अशा गोष्टी साधता येतात. मनुष्याची ही शोधकता आणि चिंपाझीची काठी जेव्हा उंचावरची फळे तोडायला तोटकी पडली तेव्हा काम साधण्यासाठी दोन काठया एकमेकींना बांधण्याची चिंपाझीला सुचलेली युक्ती यात फारसे अंतर नाही. चिंपाझींच्या वर्तनाचा अभ्यास करणाऱ्यांनी चिंपाझींना ही युक्ती वापरताना पाहिले आहे. ही तुलना करण्यात प्राथमिक अवस्थेतील मनुष्याने हस्तगत केलेल्या तंत्रज्ञानाची टिंगल करण्याचा हेतु नाही, तर तंत्रज्ञान व

विज्ञान यातील फरक सांगण्याचा हा प्रयत्न आहे.

इ.स.पू. ३५०० च्या सुमारास मनुष्याला धातू शुद्ध करण्याची व वापरण्याची चांगली क्षमता प्राप्त झाली होती. इ.स.पू. ३००० च्या आसपास मेसापोटेमियातील कामगारांनी तांबे व कथिल यांचा धातू जो कांस्य तो बनविला होता. हे करण्यासाठी ज्या भट्ट्या लागतात, त्यांची क्षमता १००० सेंटीग्रेड इतकी उष्णता निर्माण करण्याची असली पाहिजे. इ.स.पू १६०० च्या काळात लिहिलेला एक लेख बगदाद जवळ सापडला आहे. त्यात हिरवी झाक असलेली काच कशी करावी त्याची कृती दिली आहे. हल्ली आपण खाद्यपदार्थांच्या कृती वर्तमानपत्रातून वाचतो. त्यात ज्याप्रमाणे घटक पदार्थ व कृतीच्या पायऱ्या दिलेल्या असतात, त्याचप्रमाणे या लेखात हिरवी झाक असलेली काच कशी करावी ते सांगितले आहे. अर्थात्, या सर्व सूचनांबरोबर क्रियेच्या सूचनाही आहेत. म्हणजे भट्टी कोणत्या मुहूर्तावर बांधावी, देवांना नवस कोणते बोलावेत इ.

सध्याच्या पेरू देशाच्या किनाऱ्यावर राहणाऱ्या टोळयांना तांबे कसे मिळवावे हे इ.स.पू. ५०० या वर्षी किंवा त्याच्या आधीही माहीत होते. त्यानंतर १००० वर्षांनी स्पॅनिश लोक तिथे पोचले. सुमारे १००० इ. सनातील भट्ट्या पेरूमध्ये सापडल्या आहेत. त्यावरून असे दिसून येते की, धातू वितळविण्याच्या क्रियेला ईश्वराच्या वरदानाचा पाठिंबा असावा म्हणून काही पूजा-अर्चा करीत असत. सारांश असा की, धातू शुद्ध करणे ही एक अंगवळणी पडलेली कसरत होती; त्या क्रियेचे वैज्ञानिक आकलन झालेले नव्हते. प्राचीन संस्कृतींनी तंत्रज्ञानाच्या क्षेत्रात मिळवलेले यश फार मोठे होते व त्या यशाचा उल्लेख करून लेव्ही स्त्रोस जेव्हा विचारतो की, हे कसे शक्य झाले असेल, तेव्हा त्याच्या असे विचारण्यात काही मुद्दा नक्कीच आहे. पण हे तंत्रज्ञान मिळविण्याची जी काही प्रक्रियाा असेल तिला वैज्ञानिक पद्धती असे नक्कीच म्हणता येणार नाही. या तांत्रिक प्रक्रियेबद्दल काही सैद्धान्तिक विचार झाला होता, याचा कोणताच पुरावा मिळत नाही; किंवा अमुक-अमुक केल्यावर आपल्याला हा धातू का मिळतो, याचाही विचार झाल्याचे दिसत नाही. उदारणार्थ, लोहमृत्तिका वितळवल्यानंतर तीत लाकडी कोळसा टाकला तर लोह लवकर मिळाले होते हे माहीत होते व तेवढे त्या लोकांना पुरेसे होते. धातू मिळवणे हे एक उपयोजित कौशल्य होते व त्याला आधार सामान्य समजुतीचा (कॉमनसेन्स) होता. सामान्य माणसाला विशिष्ट गोष्टी मिळविण्यासाठी उपयोगी पडतील अशा तऱ्हेचे 'बोध' हवे असतात व अशा 'बोधातून' विज्ञान निर्माण होत नाही. अतिशय गुंतागुंतीच्या परिसरात आपण जिवंत कसे राहायचे ह्याच्या युक्त्या सांगण्याची सवय आपल्या मेंदूला झाली आहे; आणि या युक्त्या शोधकांसाठी वैज्ञानिक संकल्पना लागत नाहीत.

- ४ -

तंत्रज्ञानाची प्रगती होऊन दुर्बिण, होकायंत्र, बाष्पयंत्र अशा जास्त गुंतागुंतीच्या उपकरणांचे शोध लागले. हा वेळपर्यंत विज्ञानाचीही भक्कम प्रगती झाली होती. परंतु वर सांगितलेल्या शोधांसाठी विज्ञानाचा काहीही उपयोग झाला नाही. १९ व्या शतकापर्यंत विज्ञान व तंत्रज्ञान यांचा परस्परांशी कोणताच संबंध नव्हता. गॅलीलिओने हे ओळखले होते की, त्याच्या काळातील तंत्रज्ञानाला विज्ञानाचा काहीच आधार नव्हता. चष्मा आणि दुर्बिण यांचा शोध कोणी लावला याची माहिति कुणालाच नव्हती. याबाबत गॅलिलिओ म्हणतो की, 'हे नक्की आहे की, कोण्या चष्मेवाल्याला केवळ योगायोगाने दुर्बिणीचा शोध लागला असणार. तो बहुधा चाळा म्हणून निरनिराळी भिंगे हाताळत होता आणि त्याने आंतर्गोल व बहिर्गोल भिंगे एकमेकापुढे धरली आणि त्यातून लांबच्या वस्तूकडे पाहिले. झाले. त्याला दुर्बिण करण्याची कल्पना सुचली.' गॅलिलिओने स्वतः दुर्बिणीत खूप सुधारणा केल्या. पण त्याही केवळ चाचपडत व चुका सुधारत. तो स्वतः चांगला कारागीर होता म्हणून त्याला हे जमले. पण त्याचा गॅलिलिओच्या विज्ञानाशी काही संबंध नाही.

गॅलिलिओला तंत्रज्ञान (टेक्नॉलॉजी) आणि

अनुक्रमणिका

विज्ञान यांच्यातील फरक कळला होता. पण त्याचा समकालीन विचारवंत जो फ्रान्सिस बेकन त्याला मात्र या दोन्हीतील भेद समजला नाही. 'विज्ञान हे त्याच्या उपयोगावरून ओळखले पाहिजे... मनुष्याच्या मनाचा विकास आणि मनुष्याचा उपभोगशक्यतेचा विकास हया गोष्टी एकच आहेत.', असे तो म्हणतो. प्रबोधन युगातील (रेनेसांस) युरोपात ज्यामुळे प्रचंड बदल घडून आला अशा तीन गोष्टी म्हणजे छपाई, बंदुकीची दारू आणि होकायंत्र असे तो सांगतो. खरे तर या तिन्ही गोष्टी युरोपने चीनकडून घेतल्या होत्या आणि या तिन्हीची माहिती होण्याशी विज्ञानाचा काहीच संबंध नव्हता. तथापि, बेकनचा असा विश्वास होता की, वैज्ञानिक शोधांमुळे तंत्रज्ञानात प्रगती होईल व त्यामुळे मनुष्याची राहणी पालटून जाईल. हा त्याचा विश्वास आणखी दोन-तीन शतकांनी खरा ठरला; पण त्याला या प्रक्रियेचे एकही समकालीन उदाहरण देता आले नव्हते.

तंत्रज्ञानाच्या इतिहासात एकाही संशोधकाचे नाव सांगितलेले नसते. या उलट विज्ञानाच्या इतिहासात प्रत्येक शोध कोणत्या ना कोणत्या शास्त्रज्ञाच्या नांवावर मोडतो. कारण तांत्रिक शोधांसाठी व्यासंग किंवा साक्षरता यापैकी काहीच लागत नाही. उदा. स्प्रिंगचा शोध हा केवढा महत्त्वाचा शोध आहे! १५ व्या शतकातच स्प्रिंगची घडयाळे बनविण्यात आली. पण, स्प्रिंगचा शोध कोणी लावला? माहीत नाही. दंतचक्र (गिअर व्हील) हा महत्त्वाचा शोध आहे. पण चाकाला दाते पाडण्याची यंत्रे कोणी केली? स्क्रू व गिअर यांचा शोध ग्रीकांनी लावला. परंतु, या वस्तू धातूपासून खात्रीशीर पद्धतीने करावयाच्या असतील तर त्यासाठी तसले कसब असणारी यंत्रे तयार केली पाहिजेत. असे लेथ १५ व्या शतकात प्रथम तयार झाले.

विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्यातील तफावत स्पष्ट करण्यासाठी चाकाचे उदाहरण समर्थक आहे. एखादा भार इकडून-तिकडे न्यायला चाकामुळे सोपे का जाते? उत्तर काहीसे सूक्ष्म विचार करायला लावणारे आहे. जो भार किंवा वस्तू हालवायची ती वस्तू व जमीन यांच्यातील घर्षण चाक मधे घातल्याने कमी होते आणि त्यामुळे वस्तू हलविणे सोपे जाते. वस्तू जमिनीवरून सरकवताना जे परिश्रम घ्यावे लागतात त्याचे मुख्य कारण वस्तू व जमीन यांच्यातील घर्षण हे असते. आपण जेव्हा चाकवाल्या हातगाडीवर वस्तू ठेवतो तेव्हा घर्षण दोन टप्प्यात कमी होते. पहिल्यांदा, चाक आसावर फिरत असते. तेथील घर्षण कमी होण्यासाठी आपण वंगण टाकत असतो. दुसरे, चाक जमिनीवर घरंगळत असल्याने जमीन व चाकयांच्यातील घर्षण जमीन व भारभूत वस्तू यांच्यातील घर्षणापेक्षा कमी असते. परंतु, चाकाच्या उपयोगामागचे हे विज्ञान चाकाचा शोध लावण्यासाठी अगर चाकामुळे भार-वाहन सुखकर होते हा अनुभव येण्यासाठी, बिलकुल गरजेचे नाही.

इमारतीचे बांधकाम करण्याचे तंत्र व बांधकामामागील विज्ञान यांच्यातील संबंध असाच आहे. मोठमोठी मंदिरे, चर्चेस, मशिदी बांधल्या गेल्या. त्यांच्या कारागिरांना गुरुत्वमध्य, बलसंतुलन (इक्विलीब्रियम) इत्यादी गोष्टींचे काहीच ज्ञान नव्हते. पण अजस्र कमानी, उंच कळस, पूल, मिनार अशा सर्व प्रकारच्या वास्तू ते कारागीर बांधतच होते. त्यांना फक्त एकच तत्त्व पाठ होते - एखादी वास्तू बांधावी व ती, त्या वास्तूचे आधार काढून घेतल्यांनंतर, घटकाभरात पडली नाही, तर ती नक्कीच कायम उभी राहणार. इमारती बांधण्याचे हे अवैज्ञानिक कौशल्य अगदी १९ व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत वापरले जात होते.

सारांश, तंत्रज्ञानाच्या प्रगतीसाठी विज्ञानाची माहिती असावी लागतेच असे नाही. अनुभव, आडाखे आणि काही अभ्युपगम (हायपोथिसिस) यांच्या सहाय्याने अडचण निभावून नेता येते व अडलेले काम मार्गाला लागते. पण त्यातून सार्वत्रिक नियम सापडत किंवा प्रश्नाचे आकलन वाढते, असे नाही. उलट विज्ञानाच्या प्रगतीसाठी तंत्रज्ञानाची मदत लागतेच. तंत्रज्ञानामुळे वैज्ञानिक कल्पना सुचायला मदत होते व तंत्रज्ञानाच्या सहाय्याने विज्ञानासाठी उपयोगी अशी

अनुक्रमणिका

उपकरणे व अवजारे तयार करता येतात. तंत्रज्ञानाचा विज्ञानावर प्रभाव पडल्याचे फार पूर्वीपासून आढळून येते पण अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत विज्ञानाचा तंत्रज्ञानावर प्रभाव पडल्याचे दिसून येत नव्हते.

- ५ -

बाष्पयंत्र, लंबकाचे घडयाळ, नौकानयनाची तंत्रे यांच्या शोधाची गोष्ट थोडी निराळी आहे. सकृतदर्शनी असे वाटते की, या शोधांसाठी विज्ञानाचा उपयोग झाला आहे. परंतु इथे देखील, वैज्ञानिक आकलनामुळे हे शोध लागले, असे म्हणता येत नाही. शिवाय, या शोधांमागे विज्ञानाचा हात होता, असे म्हटले तरी, अशा विरळा अपवादांमुळे आमचा जो मूळ सिद्धान्त की, तंत्रज्ञानाच्या प्रगतीसाठी विज्ञानाची जोड लागत नाही, तो बळकटच होतो.

बाष्पयंत्राच्या शोधाचे श्रम विज्ञानाला देता येत नाही, ते लोहारकामाला दिले पाहिजे. पहिले बाष्पयंत्र न्यूकॉमेन नावाच्या मनुष्याने १७१२ साली तयार केले. त्याची युक्ती अशी होती की, एका वृत्तचितीच्या आकाराच्या नळकांडयात वाफ कोंडायची. ही वाफ वाढवत नेली की, त्या नळकांडयात काहीसा निर्वात प्रदेश निर्माण होतो व वृत्तचितीच्या झाकणाच्या भोकात बसविलेला दट्ट्या हवेच्या दाबाने आत घुसतो. न्यूकॉमेन हा स्वत: लोहार होता. त्यापूर्वी डेनिस पापँ नावाच्या फ्रेंच वैज्ञानिकाने एका वृत्तचितीच्या आकाराच्या नळकांडयातील दट्ट्या हलका रहावा यासाठी नळकांडयात निर्वात प्रदेश निर्माण करण्याचे यंत्र शोधून काढले होते. हे यंत्रही वाफ कोंडण्याच्या तंत्रावरच आधारलेले होते. पापँच्या हे लक्षात आले होते की, वाफेची कोंडी करण्याच्या तंत्राचा पुष्कळ उपयोग करून घेता येईल. न्यूकॉमेनला पापँच्या या शोधाची माहिती होती की नाही, हे कळण्यास मार्ग नाही. तसेच हवेच्या दाबाची न्यूकॉमेनला माहिती होती याविषयी पुरावा नाही. कसेही असो, न्यूकॉमेनचे यंत्र पापँच्या साध्या 'नळकांडे+दट्ट्या' या प्रकारच्या यंत्रापेक्षा पुष्कळच निराळे होते. मुख्य मुद्दा असा की, न्यूकॉमेनचे यंत्र कोणत्याही वैज्ञानिक सिद्धान्तावर बेतलेले दिसत नाही. वॅटचे यंत्र १७७५ साली प्रचारात आले. न्यूकॉमेनच्या यंत्राची मख्खी अशी होती की, दट्ट्या नळकांड्यात ढकलला जाई; वॅटच्या यंत्रात वाफेच्या दाबाने नळकांडयातून दट्ट्या बाहेर लोटला जाई, परंतु या शोधातही कुठल्या वैज्ञानिक तत्त्वाचा जाणीवपूर्वक उपयोग केला होता, असे नाही.

कालमापन व नौकानयन हे दोन विषय असे आहेत की, ज्यांच्या तंत्रज्ञानात विज्ञानाचा उपयोग झाला, असे मानले जाते. लंबकाची घडयाळे गॅलिलिओने तयार केली. असे सांगतात की, गॅलिलिओ १९ वर्षांचा असताना चर्चच्या गर्भगृहातील दिव्याची आंदोलने त्याच्या दृष्टीस पडली. त्यावेळी त्याच्या ध्यानात आले की, आंदोलन लहान असो की विस्तृत असो दिव्याच्या या टोकापासून ते त्या टोकापर्यंत जायला लागणारा वेळ तोच असतो. हे का होते, हे न कळतादेखील गॅलिलिओला हे समजले की, या गुणधर्माचाा उपयोग कालमापनासाठी करता येईल. म्हणजे इथे सुद्धा घडयाळाच्या निर्मितीत विज्ञानाचे काही सहाय्य झाले असे म्हणता येणार नाही. तथापि या ठिकाणी विज्ञान व तंत्रज्ञान एकमेकांच्या फार जवळ आले होते, असे दिसते. हेहि मान्य केले पाहिजे की, नेमका वेळ दाखविणारी व जहाजावरहि चालणारी अशी घडयाळे निघण्यापूर्वी नाविकांना गणिताचे शिक्षण मिळालेले असावे लागे. आपण कोणत्या रेखावृत्तावर आहोत हे कळण्यासाठी चंद्राचा नेमका वेध घेता येणे व अचूक आकडेमोड करणे या दोन गोष्टी गरजेच्या होत्या.

तंत्रज्ञान व विज्ञान या दोन्हीची उद्दिष्टे अगदी वेगळी आहेत. विज्ञानाच्या अभ्यासाची परिणती नवी कल्पना सुचण्यात, नवी माहिती मिळण्यात किंवा नवा शोध-निबंध लिहिण्यात होते; तर तंत्रज्ञानाच्या अभ्यासातून घडयाळ किंवा विजेची मोटर असे काही तरी उपकरण मिळते. तंत्रज्ञानातून होणाऱ्या उत्पादनाचे मूल्यमापन त्या उत्पादनात नवलाई काय आहे आणि ज्या समाजात ते उत्पादन पैदा झाले त्या समाजाला त्याचे काय महत्त्व वाटते, यावर अवलंबून असते. कार्ल मार्क्सने

म्हटले होते, '१८३० सालापासून जे नवे शोध लागले आहेत त्यांचा एकमेव उद्देश भांडवलदार वर्गाला बंडखोर कामगारांना दडपून टाकण्याची शस्त्रे पुरवणे हा होता.' हे वाक्य खरे असेल किंवा नसेल; पण अशा तऱ्हेचे विधान वैज्ञानिक कल्पनांच्या बाबतीत करता येणार नाही.

- ६ -

याहून व्यापक प्रश्न आता विचारता येईल. तंत्रज्ञानाच्या प्रगतीमागे कोणती प्रेरणा असते आणि विज्ञानाच्या प्रगती मागची प्रेरणा कोणती? बाजारपेठेतून येणारी मागणी किंवा तांत्रिक प्रगतीमुळे निर्माण झालेल्या गरजा भागविण्यासाठी तंत्रज्ञानाचा अभ्यास होतो. नवीन शोध कशाचा घ्यावा हे ठरविताना त्या शोधाची किंमत काय होईल याचा विचार करावा लागतो. गुंतवलेला पैसा जेव्हा शिगेला पोचतो तेव्हा तांत्रिक शोधही शिगेला पोचतात. तांत्रिक शोधांचे पेटंट घेता येते, वैज्ञानिक कल्पनांचे किंवा शोधाचे नाही. तांत्रिक शोध लावणाऱ्याला पैशाच्या रूपाने पारितोषिक मिळते तर वैज्ञानिकाला ते मान्यतेच्या रूपाने मिळते. पूर्वीचे तंत्रज्ञानी, म्हणजे कारागीर, सांघिक जीवन जगत. शिक्षण मिळे ते उमेदवारी करून; परक्यांना संघात घ्यायला पूर्ण मज्जाव होता आणि नवीन शोध अगदी गुप्त राखले जात. या उलट स्थिती विज्ञानाची होती व आहे. सारे काही उघडपणे चालते. वाद प्रकटपणे चालतात आणि विज्ञानाच्या अभ्यासात कोणालाही भाग घेता येतो. विज्ञान व तंत्रज्ञान यातील फरक आणखी एका गमकावरून कळून येतो. तंत्रज्ञानीय उद्योगाचे यश कशावरून ठरते? जे उपकरण जन्माला आले त्याला मागणी किती आहे व त्याची गरज काय आहे, याच्यावरून. उलट वैज्ञानिक सिद्धान्ताचे मूल्य त्या सिद्धान्ताने सृष्टीची पटणारी ओळख किती खरी आहे यावरून ठरते.

तंत्रज्ञानाची उत्क्रांती कशी झाली, हे तपशिलवार सांगता येते. उपकरण हा तंत्रज्ञानाच्या इतिहासाचा मापदंड आहे. एकाच उपकरणात थोडे-थोडे बदल करून शेकडो नवी उपकरणे बनतात. तंत्रज्ञानाच्या उत्क्रांतीचा आणखी विशेष म्हणजे उपकरणांचे वैविध्य. गरज आणि उपयोग यांच्या मुळे ही विविधता निर्माण होते. १८६७ साली, मार्क्सने नोंदवले आहे की, बर्मिंगहॅम मध्ये ५०० निरनिराळया प्रकारच्या हातोडया तयार होत होत्या! खरोखर हातोडयांचे हे सर्व प्रकार गरजेचे होते का व त्यांच्या वापरासाठी तितक्या बाबती होत्या का? तंत्रज्ञानाचा इतिहासकार बासाला याने लिहिले आहे की, तंत्रज्ञान मनुष्याच्या केवळ गरजाच भागवते इतकेच नाही; पुष्कळदा उपकरण निर्माण झाल्यानंतर त्याची गरज भासू लागते. उदा.अंतर्ज्वलन यंत्र (इंटरनल कंबश्चन एंजिन) तयार झाल्यावर मोटरने वाहतूक करण्याची गरज निर्माण झाली.

चाकाचा इतिहास पाहिला तर आम्ही वर सांगितलेला फरक चांगला ध्यानात येईल. चाकाचा शोध लागून काही हजार वर्षेच झाली असावीत. अग्नीचा शोध लागून १५ लाख वर्षे झाली हे पाहता, चाकाचा शोध खूपच अलिकडला म्हणावा लागेल. पूर्वी मोठ-मोठया गोलाकार ओंडक्याला जड वस्तू बांधून तो ओंडका लोटून वस्तू इकडून तिकडे हलवीत. त्यापासून चाकाचा शोध लागला असावा, असे म्हणतात. युरोपात व आशियात चाके वापरायला सुरुवात इ.स.पू. ३००० या वर्षी झाली तर चाकांच्या गाडया इ.स.पू. २००० या वर्षी, किंवा त्या सुमारास, चालू लागल्या. अमेरिका व आफ्रिकेत मात्र आधुनिक काळापर्यंत लोकांना चाक माहीत नव्हते. गंमतीची गोष्ट मध्य अमेरिकेच्या बाबतीत घडली. चाकाच्या गाडया तिथे स्पॅनिश लोकांमुळे १६ व्या शतकात सुरू झाला. पण त्यापूर्वी निदान १००० वर्षे तरी तिथले लोक बाहुल्यांच्या पायांना आस लावून व आसाला चाके बसवून फिरवत नेत. चाके माहीत असून त्याचा वाहतुकीसाठी उपयोग का झाला नाही याचे उत्तर असे की, तिकडे रस्ते नव्हते व बैलासारखी मोठी जनावरेही नव्हती. मध्यपूर्वेत व उत्तर आफ्रिकेत उंटावरून मालाची ने-आण करीत. सारांश, चाक काही सगळीकडेच वाहतुकीसाठी लागत होते असे नाही.

अनुक्रमणिका

विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्यातील संबंध अलिकडच्या काळात फारच घनिष्ट बनला. रेडिओ-लहरींच्या सहाय्याने संदेशवहनाची जी प्रगती झाली त्याच्या इतिहासावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. विद्युत चुंबकीय लहरी कोणत्याही शोधातून सापडल्या नाहीत.१९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात जेम्स क्लार्क मॅक्सवेल याने काही समीकरणे मांडली त्यातून या लहरींचे अस्तित्व वैज्ञानिकांच्या कल्पनेत आले. मॅक्सवेलने समीकरणांच्या सहाय्याने त्याच्या काळी विद्युत व चुंबक यांची काही माहिती होती, ती मांडण्याचा प्रयत्न केला होता. पण ही समीकरणे सुसंगत होण्यासाठी, म्हणजे त्या समीकरणांना सामाईक उत्तरे असण्यासाठी, त्याला एक नवी राशी समीकरणात घालावी लागली. या नवीन राशींचा खुलासा असा होता की, सूर्यप्रकाशाच्या वेगाने जाणाऱ्या विद्युत-चुंबकीय लहरींचे सृष्टीत प्रसारण होत असते. अशा लहरी सृष्टीत खरोखर अस्तित्वात आहेत की नाहीत, याचा शोध मॅक्सवेलने घेतला नाही. मायकेल फॅरॅडेने विद्युत व चुंबक यांच्या संबंधाविषयी कांही कल्पना मांडल्या होत्या त्या मॅक्सवेलने गणिताच्या भाषेत सांगण्याचा प्रयत्न केला होता. परंतु झाले असे की, मॅक्सवेलच्या समीकरणातून विद्युत-चुंबकीय शास्त्रात्री एक नवीन संकल्पना निर्माण झाली. फॅरॅडेने बलरेषांची (लाइन्स ऑफ फोर्स) कल्पना मांडली होती. नवीन संकल्पनेमुळे या बलरेषा कशा निर्माण होतात व कोणत्या माध्यमातून त्यांचे प्रसारण होते, याची माहिती लोकांना झाली.

हे खरे आहे की, मॅक्सवेलच्या सिद्धान्ताची प्रकृती पूर्णपणे गणिती होती; परंतु त्याने तो सिद्धान्त भौतिकी प्रारूपातून (फिजिकल मॉडेल्स) मांडल्यामुळे तत्कालीन तंत्रज्ञानालाही तो सिद्धान्त जवळचा वाटला. त्या काळचा प्रसिद्ध फ्रेंच गणिती आंरी प्वांकारे म्हणाला की, 'हा सिद्धान्त वाचताना आपण एखादया कार्यशाळेचे (वर्कशॉप) वर्णन वाचतो आहोत असा भास होतो. इथे दंतचक्रे(गिअर्स) आहेत, एक ठिकाणची गती दुसऱ्या ठिकाणी पोचविणारे दांडे (रॉड्स) आहेत, चाके, पट्टे व नियंत्रक (गव्हर्नर्स) आहेत.'

हाईनरिश हर्ट्झ याने १८८८ साली विद्युत-चुंबकीय लहरींचे प्रसारण करून दाखविले. तथापि, या लहरींचा उपयोग संदेश वहनासाठी होऊशकेल, ही गोष्ट ऑलिव्हर लॉज या संशोधकाच्या ध्यानात आली. मार्कोनीने या लहरींचा उपयोग व्यापारी तत्त्वावर करण्याचा प्रयत्न केला. गंमत म्हणजे मार्कोनीने रेडियोसाठी या लहरी वापरल्या त्याच्या थोडाच काळ आधी, १८९२ साली, कार्ल पिअर्सन या इंग्रज शास्त्रज्ञाने 'लॉजिक ऑफ सायन्स' या नावाच्या पुस्तकात विद्युत-चुंबकीय लहरींचा काही उपयोग होण्याजोग्या नाही, असे मत मांडले होते!

- ७ -

विज्ञानाची विचारपद्धती व तंत्रज्ञानाची विचारपद्धती यांच्यात मोठी तफावत आहे. तंत्रज्ञानाच्या कक्षेत येणाऱ्या बहुतेक गोष्टी गोचर आणि शब्दात न मांडता येणाऱ्या असतात. विज्ञानाची गोष्ट निराळी आहे. याचा अर्थ असा नाही की, वैज्ञानिकाला रचना, संकल्पना आणि यंत्रणा यांची कल्पनाचित्रे तयार करावी लागत नाहीत. परंतु, आकलनात्मक वर्णन (एक्स्पोझिशन) हे विज्ञानाच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाचे असते आणि वैज्ञानिकाने निर्मिलेली कल्पनाचित्रे भाषा, चिन्हे व गणित यांच्या माध्यमातून मांडावी लागतात. तंत्रज्ञानाचे निर्माते मनातल्या मनात निरनिराळया भागांची जुळणी करून नवीन यंत्रे प्रत्यक्ष उभी करतात. त्यांचे शब्दात वर्णन करण्याची जबाबदारी त्यांच्यावर येत नाही. प्रबोधन काळापासून १९ व्या शतकापर्यंतच्या काळातील तंत्रज्ञानावरची पुस्तके पाहा. त्यात आकृत्या व चित्रेच दिसतील. सर्व माहिती चित्रांच्या रूपाने दिली जात असे. परस्परांना जोडलेली यंत्रे, गिअर्स एकमेकांना जोडून केलेल्या साखळया, पंपांसारखी यंत्रे यांच्या अगणित आकृत्या या पुस्तकातून दिसतात. असा दावा केला जातो की, ही यंत्रे व उपकरणी गणिताचा भक्कम आधार घेऊन रचलेली असत. पण या यंत्रांची चित्रे काढताना भूमिती किंवा अंकगणित यांचा काही उपयोग

केल्याचे प्रत्ययास येत नसे. असे दिसते की, विज्ञान किंवा गणिताचा उपयोग करून यंत्रे बनविली आहेत, असे म्हटले की, त्या यंत्राला मान्यता मिळणे सोपे जात असे. औद्योगिक उत्पादने, उदाहरणार्थ मोटरसायकल्स देखील आकृत्यांवरून तयार करीत. त्यात कोठे विज्ञानाचा उपयोग केल्याचे जाणवत नसे. उदा. मोटारसायकलचे यंत्र, विद्युत कलश (बॅटरी), पेट्रोलची टाकी या गोष्टी कोणत्या क्रमाने व कशा रीतीने जोडल्या जातात, याचा विचार विज्ञानाच्या आधाराने केला जात नसे.

आज सुद्धा अभियांत्रिकीकडे उपयोजित विज्ञान म्हणून पाहाणे, बरोबर होणार नाही. विज्ञान, तंत्रज्ञान व औद्योगिक यश (इंडस्ट्रियल सक्सेस) यांच्यातील नाते फार गुंतागुंतीचे आहे. जपानी यंत्रोद्योग इतका यशस्वी का होत असावा, याचे कोडे पुष्कळांना पडते. काही जण म्हणतात की, या यशाचे रहस्य विज्ञान नसून विज्ञानाचे योग्य उपयोजन हे आहे. ट्रान्झिस्टरचे उदाहरण घ्या. ट्रान्झिस्टरचा शोध अमेरिकेत लागला. ट्रान्झिस्टर हा आधुनिक इलेक्ट्रॉनिक्सला पायाभूत झालेला शोध आहे. हे अगदी खरे आहे की, विज्ञानामुळेच ट्रान्झिस्टरचा शोध शक्य झाला. पण ट्रान्झिस्टरच्या औद्योगिक उत्पादनासाठी ट्रान्झिस्टरमागील विज्ञान माहिती असण्याची गरज नाही. जपान्यांनी हे दाखवून दिले आहे की, एक ट्रान्झिस्टर पाहून दुसरा ट्रान्झिस्टर बनवता येतो.

इतिहासात तंत्रज्ञान व विज्ञान यांचा संबंध केवळ दूरान्वयाचा होता. ज्यांना आपण वैज्ञानिक शोध असे मानतो, त्यापैकी बहुतेक शोध केवळ तंत्रज्ञानीय शोध होते. १९ व्या शतकानंतर विज्ञान व तंत्रज्ञान परस्परांच्या फार जवळ आले, असे म्हटले जाते. पण ते देखील मर्यादित अर्थानेच खरे आहे.

The Unnatural Nature of Science.

Lewis Wolpert

Faber & Faber (London) 1992

प्रा. वोल्पर्ट हे 'युनिव्हर्सिटी कॉलेज, लंडन' इथे 'उपयोजित जीवशास्त्र' या विषयाचे प्राध्यापक असून, रॉयल सोसायटीचे फेलो आहेत.

अनुक्रमणिका

वचनसाहित्य आणि जीवनमूल्ये

एम. एम. कलबुर्गी
अनुवाद - द. तु. पाटील, रामकृष्ण मराठे

कन्नड साहित्याच्या सुरू असलेल्या अभ्यासाचे फल म्हणजे संशोधन आणि समीक्षेचे दोन मार्ग तयार झाले आहेत. अलिकडे या दोन्ही मार्गाला जोडून सांस्कृतिक अध्ययनाची पायवाट तयार झाली आहे. सांस्कृतिक अध्ययन म्हणजे एका काळातील सामाजिक जीवनाचे तन-मन काव्यातून बघण्याचा एक विशिष्ट प्रयत्न होय. या सांस्कृतिक अध्ययनाचे एक अंग म्हणजे मूल्यांचे अन्वेषण होय.

कोणत्याही काळातील व्यक्ती आणि समाजाचे वर्तन नियंत्रित करण्यासाठी आणि जीवनाला आकार देण्यासाठी रूढी (Custom), परंपरा(Tradition), मूल्य (Value), नियम (Norm), गुणवत्ता (Standard), नैतिक स्थैर्य (Morale), आदर्श (Ideal), नैतिक जाणीव (Ethics) इत्यादी मिळून कार्य करीत असतात. यातील आदर्श आणि मूल्ये ही सर्वात महत्त्वाची आहेत. Ideal आणि Value या इंग्रजी शब्दाला पर्यायी शब्द म्हणून आदर्श आणि मूल्य हे दोन शब्द अलिकडे वापरले जातात. सर्व काळ-देश-समाज यांना अन्वय होणारे जीवनसत्य म्हणजेच आदर्श होय आणि एक काळ-समाज-पिढी यांना अन्वय होणारी जीवनसत्त्वे म्हणजे मूल्य होय. यातील आदर्श हे कितीही प्रयत्न केला तरी पूर्णपणे साध्य होत नाहीत. मूल्ये मात्र प्रयत्नांनी सर्व शक्य होणारी आहेत. आदर्श ही परमशाश्वत असतात तर मूल्ये ही परिवर्तनशील आहेत.

समकालीन आदर्शापेक्षा समकालीन मूल्यांचे प्रतिपादन करणाऱ्या कोणत्याही साहित्याचे आपल्या समाजाशी असलेले संबंध हे फार जवळचे असतात. प्राचीन कर्नाटकामधील आपआपल्या समाजाच्या मूल्यांचे प्रतिपादन करणाऱ्या जैन, ब्राह्मण, लिंगायत समाजांच्या साहित्यापैकी लिंगायतांच्या वचन साहित्यामध्ये आलेले मूल्यांचे प्रतिपादन हे इतर दोन समाजाच्या साहित्यापेक्षा अधिक मोकळया मनाने आणि व्यापक भूमिकेतून केलेले दिसते. पण हरिहरसारखे काही शैव कवी आणि काही आचार्यांमुळे पटभद्र धर्माच्या विरूद्ध घडलेल्या लिंगायत धर्माची तत्त्वशुद्धी बदलत आली. वैचारिक आंदोलन म्हणून सुरू झालेले लिंगायत आंदोलन नंतर धार्मिक नदी होऊन वाहात शेवटी एका संप्रदायाचे तळे बनले. अशा बदलाच्या वाटचालीबरोबरच काही मूळ वचनांमध्ये बदल केले गेले आणि त्याशिवाय काही नव्या वचनांची भर घातली गेली. त्यामुळे मूळातील वचने आणि त्यात घुसडलेली सांप्रदायिक मनोधर्माची वचने यातील नेमकी खरी कोणती आणि खोटी कोणती, हा गोंधळ निर्माण झाला. म्हणून वचनसाहित्यामधील खऱ्या मूल्यांचे अन्वेषण करताना अभ्यासकांना या गोष्टीकडे लक्ष देणे गरजेचे आहे.

'चोरी करू नये, हत्या करू नये, खोटे बोलू नये, कोणावर रागवू नये' असे सर्वकालीन आदर्शाचे आणि 'जिथे पाणी दिसेल तिथे डुबक्या मारणारे, झाड दिसेल तिथे प्रदक्षिणा घालणारे' असे समकालीन जीवनाचे अत्यंत चांगले वर्णन वचनसाहित्यामध्ये येते. पण वचन साहित्याचा मुख्य हेतू 'लिंगायत मूल्यां'चे प्रतिपादन हा आहे. म्हणून वचन साहित्यापासून प्रतिपादन केली गेलेली मूल्ये ही लिंगायत मूल्ये आहेत.

जीवनमूल्यांचे वर्गीकरण अभ्यासक वेगवेगळया प्रकारांमध्ये करतात. अंतरंगामध्ये देवावर अवलंबून असलेली आस्तिक व्यक्ती ही बहिरंगामध्ये प्रपंचावर अवलंबून असते. म्हणून कोणत्याही आस्तिक

अनुक्रमणिका

लोकसमुदायामध्ये प्रापंचिक मूल्य (Social Value) आणि पारमार्थिक मूल्य (Spiritual Value) अशा दोन प्रकारची मूल्ये असतात. बाहेर व्यक्तीला विणून सामाजिक कृतक व्यवस्थेला कापून काढण्यामध्ये प्रापंचिक मूल्ये फार मदत करतात. आणि आतील जीवावर आवरण असलेल्या विकार प्रवृत्तींना दूर करण्यासाठी पारमार्थिक मूल्यांची फार मदत होते. म्हणजे प्रापंचिक मूल्यांच्या पायावर पारमार्थिक मूल्यांचा कळस उभा राहतो. व्यक्तीची दृष्टी आणि पाय होऊन विशिष्ट ध्येयाकडे घेऊन जाणारी अनेक मूल्ये वचनसाहित्यामध्ये उठून दिसतात.

संसार हा एक मृतदेह. त्याला खाण्यासाठी कुत्र्यासारखी माणसे भांडतात, असे अल्लमप्रभू यांनी आपल्या एका वचनामध्ये सांगितले आहे. हे एक त्या काळातील समाज-व्यक्तीचे चित्र होय. अशा मृतदेह होऊन पडलेल्या संसारामध्ये जीव भरून घेतला पाहिजे, असंवेदनाशील होऊन श्वान बनलेली व्यक्ती संवेदनाशील होऊन शरण बनली पाहिजे. हेच लिंगायत आंदोलनाचे परमोच्च ध्येय होते. वचनसाहित्यात या ध्येयाच्या अनेक परिकरासाठीच प्रापंचिक आणि पारमार्थिक मूल्ये आलेली आहेत.

वचनसाहित्यापूर्वी भौतिक दृष्टीने राजकीय, धार्मिक व सामाजिक क्षेत्रामध्ये अनुक्रमे प्रभुवर्ग-प्रजावर्ग, पुरोहित वर्ग- भक्त वर्ग आणि पुरूषवर्ग, स्त्री वर्ग असे 'बद्ध' होते. आणि ते 'स्थावर' व्यवस्थेमध्ये गुंतले होते. एका काळात असमाधानता, पारतंत्र्य, असहोदरता यांना अवकाश देऊन शोषणाला कारण झालेल्या स्थावर मूल्यांचा धिक्कार करणारा आणि 'जंगम' मूल्यांना पाठिंबा देणारा 'स्थावराला नाश आहे; जंगमाला नाश नाही' अशा प्रकारचा ध्वनी वचनसाहित्यात ऐकू येतो.

त्यामुळेच 'या बिज्जळला मी घाबरतो काय? सर्व जीवाविषयी करूणा, दया असलेल्या तुला (कूडलसंगम देवाला) मी घाबरणार' 'खोटे हे वेश्येजवळ पक्व होते आणि ते पक्व झालेले फळ राजाजवळ पडते.' 'लोभ हा राजाला असतो; तो शिवभक्ताला असतो काय?' असे राजशक्तीसमोर प्रश्न उपस्थित करण्याचे आणि विडंबना करण्याचे धाडस स्त्री-पुरुषांमध्ये निर्माण झाले होते. माडिवाळ माचिदेव हा शरण, बिज्जक राजाच्या हत्तीला तुडवून टाकतो आणि कोंडगुळि केशिराज हा शरण, भरलेल्या राजसभेमध्ये आपल्या मंत्रीपदाचा त्याग करून राज्य सोडून जातो. या घटना शरणांनी निर्माण केलेल्या निर्भय वातावरणाची चांगली उदाहरणे आहेत.

आपल्याला श्रेष्ठ कुळाचा समजणाऱ्या स्वार्थी लोकांच्या मानवनिर्मित जीवनसुविधांच्या आकर्षणामुळे तळागाळातील समाज निसर्गदत्त भूमी आणि पाणी यांना वंचित झाला होता. या तळागाळातील समाजाचा शरणांनी गौरव केला आणि त्यांना अध्यात्मिक स्वातंत्र्य देऊन त्यांच्या मनामध्ये आत्मविश्वास जागा केला. त्यामुळे या समाजाला कायमचे बंद असलेले पारमार्थिक आणि प्रापंचिक मूल्यांचे दरवाजे खुले झाले. मादर (मातंग) चेन्नय्य, डोहार (ढोर) कक्कय, सुळे (वेश्या) संकव्वे, कोट्टनची सोमत्वे असे शोषित हजारो लोक श्रेष्ठमानवकुल पदवीला पोहचले. ब्राह्मण मधुवय्या यांची मुलगी आणि अस्पुश्य हरळय्या याचा मुलगा यांच्यामधील लग्नामुळे साध्य झालेले ब्राह्मण-शद्रामधील रक्तसंकरण ही लोकइतिहासामधील एक अपूर्व घटना होय.

'पारमार्थिक माया आणि प्रापंचिक शूद्र समजलेल्या स्त्रीचा आतील आत्मा हा स्त्री नव्हे आणि पुरुषही नव्हे' या शरणांच्या विचारामुळे जीवनाच्या सर्व क्षेत्रामध्ये स्त्री पुरुषाच्या बरोबरीने चालू लागली. 'मीलनात सती-पती भेद असला तरी जाणिवेला आणखी एक वेगळे शरीर आहे काय?' आय्यदक्की लक्कमाने पतीसमोर उपस्थित केलेला हा प्रश्न एकूणच शरणांच्या स्त्रीविषयक धोरणाची घोषणा करतो. केवळ स्त्रीच नव्हे तर पुरुषही अक्षरापासून वंचित असलेला तो काळ होता. अशा काळात शेकडो स्त्रियांनी साहित्य निर्मिती केली. विशेष म्हणजसमजलेल्या स्त्रीचा आतील आत्मा हा स्त्री

नव्हे आणि पुरुषही नव्हे' या शरणांच्या विचारामुळे जीवनाच्या सर्व क्षेत्रामध्ये स्त्री पुरुषांच्या बरोबरीने चालू लागली. 'मीलनात सती-पती भेद असला तरी जाणिवेला आणखी एक वेगळे शरीर आहे काय?' आय्यदक्की लक्कमाने पतीसमोर उपस्थित केलेला हा प्रश्न एकूणच शरणांच्या स्त्रीविषयक धोरणाची घोषणा करतो. केवळ स्त्रीच नव्हे तर पुरुषही अक्षरापासून वंचित असलेला तो काळ होता. अशा काळात शेकडो स्त्रियांनी साहित्य निर्मिती केली. विशेष म्हणजे त्यामध्ये दलित स्त्रियाही होत्या. अक्षर माध्यम हे त्या काळात अल्पवर्गापुरते मर्यादित होते. शरणांच्यामुळे ते खालच्या वर्गापर्यंत आले, हा लक्षात घेण्यासारखा मुद्दा आहे.

अशाप्रकारे राजा आणि रंक यामधील वर्गभेद, अंत्यज आणि कुलजमधील वर्णभेद आणि स्त्री-पुरूष लिंगभेद यामध्ये उभी असलेली भिंत फोडून स्थावर मूल्यांचे जंगम मूल्यामध्ये परिवर्तन शरणांनी केले. त्यामुळे समाजामध्ये स्वातंत्र्य (Liberty), समानता (Equality) आणि सौंदर्य (Fraternity) अस्तित्वात आले. मत्री बसवण्णापासून मादर चेन्नय्यापर्यंत समाजातील सर्व स्तरातील शरण खांद्याला खांदा लावून काम करू लागले, समाजाविषयी चिंतन करू लागले. सामाजिक जबाबदारी आणि दैविक संबंध समजावून घेण्याची सामुदायिक आणि वैयक्तिक जाणीव निर्माण झाली. .आपण केवळ एका कुटुंबाचा सदस्य नसून लोक कुटुंबाचा सदस्य आहे, हा भाव प्रत्येकाच्या मनामध्ये निर्माण झाला. यामुळे लिंगायत समाज हा एक विश्वस्त निधी (Trust) बनला. या विश्वस्त निधीचे सर्वजण सदस्य असून कोणीही मालक नाहीत, हा विश्वास निर्माण झाला. 'कूडलसंगमदेवाचा हा समाज, त्यामध्ये तुम्हीही भागीदार व्हा, ही हयाच धोरणाची घोषणा होय. अशा प्रकारे जीवनाच्या अनेक क्षेत्राला अन्वय होणारे 'स्थावरला नाश आहे; जंगमला नाश नाही' हे 'जंगममूल्य' वचन साहित्याने घोषणा केलेले विशेषतः प्रापंचिक मूल्य होय.

पारमार्थिक मूल्यांना संबंधित असलेल्या 'एकदेवनिष्ठे' ची वचन साहित्याने केलेली घोषणा हे प्रथम मूल्य होय. लोकव्यवहार नियंत्रित करणाऱ्या एका निराकार चैतन्याची अनेक साकार तारतम्यामध्ये कल्पना करून समाज मनोमन शाखोपशाखामध्ये वाहात असलेला तो काळ होता. अशा काळात 'असूर माळ नाही, त्रिशूल डमरू नाहीत, ब्रह्म कपाल नाही, भस्मभूषण नाही, वृषभ वाहन नाही.' असे नाही नाही म्हणत आकार असलेल्या कोटयवधी देवांना नाकारले आणि 'जगाला शिव हा एकच देव' असे सांगून शरणांनी एकदेववादाची प्रतिष्ठापना केली. देवांच्या नावाखाली विभाजन झालेल्या समाजमनाला एकदेव मूल्याने एकत्र आणले. 'देव एक नाव अनेक, पतिव्रता स्त्रीला एकच पती.' असे सांगून एकदेव उपासनेचे महत्त्व पटवून दिले. बहुदेव मूल्यामुळे विकसित झालेल्या स्वर्ग, नरक, पाप-पुण्याविषयी समाजात रूढ असलेल्या कल्पना नाकारल्या आणि 'आचार हाच स्वर्ग असून अनाचार हाच नरक आहे.' 'सुखाला पुण्याचे फळ आणि दुःखाला पापाचे फळ, असे आम्ही मानत नाही.' असे सांगून स्वर्ग, नरक, पाप, पुण्य यांना नवीन अर्थ दिले आणि एकदेवमूल्य समाजाचा त्याला आधार दिला.

अव्यक्त देवाचे व्यक्त रूप म्हणजे हा समाज होय, असे वचनसाहित्याने सांगितले. हा समाज पदार्थ नसून प्रसाद आहे. म्हणजे लिंगायतानी जगाच्या संपत्तीकडे भौतिक दृष्टीने न बघता प्रसाद दृष्टीने बघितले. जगाकडे बघण्याचा हा दृष्टीकोण लिंगायतांचे आणखी एक मूल्य होय. पवित्र-अपवित्र सारख्या सूतकातून त्यांनी समाजाला मूक्त केले. मृत होऊन पडलेल्या संसारामध्ये जीव भरणाऱ्या 'प्रसादमूल्यां' ची घोषणा अनेक वचनामधून ऐकायला मिळते.

व्यक्ती ही समाजाचा एक घटक आहे. आणव, माया, कार्मिक अशा व्यक्तिगत आणि वर्ग, वर्ण, लिंगभेद अशा प्रकारच्या समाजगत मलत्रयामुळे मूलतः प्रसादरूपी असलेली वृत्ती आणि समाज पदार्थामध्ये

अनुक्रमणिका

बदलले गेले होते. समाजगत मलत्रय आणि व्यक्तिगत मलत्रयाचे निवारण होऊन व्यक्तिदृष्टिकोण पदार्थ रूपातून प्रसादरूपामध्ये परिवर्तित झाला पाहिजे. गुरुसेवा, लिंगपूजा, जंगम, दासोह यामुळे प्रसादसिद्धी शक्य होते. खऱ्या लिंगायत जीवनामध्ये आचरणात आणल्या जाणाऱ्या या मूल्यांना लिंगायत परिभाषेत 'चतुर्विध साराय संपत्ती' असे म्हणतात. वैदिक परंपरेत धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष हे चतुर्विध पुरुषार्थ मूल्ये आहेत आणि लिंगायत परंपरेत गुरुसेवा, लिंगपूजा, जंगम दासोह आणि प्रसादसिद्धी ही चतुर्विध साराय संपत्ती आहे. मूल्य या शब्दाला वचनसाहित्यामध्ये साराय हा पर्यायी शब्द वापरलेला आहे.

भारतीय सर्व दर्शनांनी मान्य केलेले गुरू हे एक अर्थपूर्ण तत्त्व होय. पण काही धर्मामध्ये भेदरूपात असलेला गुरू-शिष्य संबंध लिंगायत धर्मामध्ये अभेद रूपापर्यंत जाऊन पोहोचतो. या तत्त्वाचे स्पष्टीकरण वचनसाहित्यामध्ये येते. 'विस्तवावर लाकूड ठेवले तर तेही विस्तू होते.' 'दर्पणाला दर्पण दाखविले तर दर्पणच दिसते.' असे गरू-शिष्य संबंधाचे वर्णन वचनामध्ये येते. गुरू शिष्याला कधीही गुलाम करीत नाही. ज्योतीला प्रज्वलन करणाऱ्या आणखी एका ज्योतीसारखा असलेला गुरू शिष्यामध्ये गुरूत्व भरीत असल्याने त्याला लिंगायत धर्माने एक मूल्य म्हणून स्वीकारले आहे. गुरू मार्गाने गेल्याशिवाय शिष्याला शिवमार्ग समजावून घेता येत नाही. असा एक मूल्य बनलेला गुरू लिंग उपासनेतून अंतरंगाचे दर्शन घेण्याची शिकवण आपल्या शिष्याला देतो. शिष्याच्या स्थूल शरीरावर इष्टलिंग धारण करून 'हे तुझ्यात लपलेले शिवशक्तीचे व्यक्त रूप' असे गुरू शिष्याला पटवून देतो. भक्ती हीं पंचमपुरुषार्थ आहे. शिष्याला साक्षात्कार घडवून देणाऱ्या भक्ती साधनेत मार्ग दाखवून पुढे चालविणारे मार्गदर्शक मूल्य म्हणजे गुरू होय.

गुरूने अंत:करणातून दाखवून दिलेली इष्टलिंग उपासना ही वचनसाहित्याने घोषणा केलेले आणखी एक मूल्य होय. घरामध्ये सर्वांचा एक प्रतिनिधी म्हणून एक व्यक्ती आणि गावात सर्वांचा प्रतिनिधी म्हणून एक पुजारी देवाची पूजा करीत असलेला तो एक काळ होता. देव उपासनेचा सर्वांनाच अधिकार आहे, पण याय चुकीच्या उपासना पद्धतीमुळे लोक देवापासून दूर गेले होते. देव-भक्तामध्ये पुजाऱ्यांचा मध्यस्त वर्ग निर्माण झाला होता. सर्वसामान्य लोक दगडी, पितळी, लोखंडी अशा धातूपासून बनविलेल्या देवांच्या उपासनेत मग्न झाले होते. गरज पडली तर त्यांना मोडून खात होते. देवांचा बाजार भरला होता आणि त्यांच्या पूजेचे प्रस्त वाढले होते. हे सामान्य लोकांचे अज्ञान आणि पुजाऱ्याकडून होणारे शोषण या दोन्ही गोष्टी इष्टलिंग उपासनेमुळे नष्ट होत आल्या. इष्टलिंग उपासना हे एक अनुसंधान होय. 'हत्ती आरशात लपल्यासारखा तू माझ्यात लपला आहेस कूडलसंगमदेवा' असे श्रीबसवेश्वरांनी म्हटल्याप्रमाणे भक्ताच्या अंगात लपलेल्या संगय्याला साकारपणे तळहातावर ठेवून घेऊन जीव, शिवाबरोबर चालवलेले अनुसंधान आहे. भक्ताच्या अंतरंगात असलेली दैवी शक्ती इष्टलिंग उपासनेमुळे जागृत होऊन शिष्याच्या स्थूल शरीरातील कार्मिक मल विरगळून इष्टलिंग जागृत होते आणि शिष्य हा भक्त महेश स्थलाचा अनुभव घेतो. उपासनेच्या पुढच्या टप्प्यामध्ये भक्ताच्या सूक्ष्म शरीरातील माया मल विरगळून प्राणलिंग जागृत होते तेव्हा शिष्य प्रसाद - प्राणलिंग स्थलाचा अनुभव घेतो. त्यानंतर कारण शरीरातील आणव मल विरगळून भावलिंग जागृत झाल्यानंतर शिष्य शरण-ऐक्य स्थलाचा अनुभव घेतो. अशाप्रकारच्या विकासामुळे स्थूल, सूक्ष्म, कारण शरीरात परस्पर एकता निर्माण होते. भक्ताचे प्रापंचिक आणि पारमार्थिक जीवन एक होते. हेच 'लिंगागसामरस्य' होय. त्यामुळे अंतरंग आणि बहिरंग जीवनाचे कार्य सहजपणे एक होऊन क्रियाज्ञान सामरस्य निर्माण होते. बाहय साकार होऊन आतील निराकाराची जाणीव करून घ्यायला हे इष्टलिंग हातातील ज्योत होऊन मदत करते. पुजाऱ्यामुळे देवालयात बंदिस्त झालेल्या देवाला बाहेर आणून त्याची प्रत्येकाला उपासना करता

येते हे इष्टलिंग उपासनेने दाखवून दिले. एका अर्थी देवाचे हे सामाजिकीकरण (Socialisation of God) होय. यामुळे देव व्यक्तिगत उपासनेचे सोपे माध्यम होऊन सामाजिक समतेचे साधनही बनले.

वचनसाहित्याने घोषणा केलेले जंगम दासोह हे आणखी एक मूल्य आहे. आज गुरुसारखा आचार्य वर्ग उभारलेला असला तरी मुळात जंगम या शब्दात अनेक अर्थ सामावलेले आहेत. श्रीबसवेश्वर म्हणतात, "या जगात मी एकटाच भक्त असून सर्व भक्त जंगम आहेत." ही वचनपंक्ती भक्त म्हणजे व्यक्ती आणि जंगम म्हणजे समाज हा एक महत्त्वाचा अर्थ स्पष्ट करते. म्हणून जंगम दासोह ही केवळ जंगम वर्गाची सेवा नसून वर्ग, वर्ण, लिंगभेदातून मूक्त झालेल्या जगातील सर्वसामान्यांची सेवा होय.

दासोह मधील लक्षात घेण्यासारखे आणखी एक पद म्हणजे कायक. जैनातील अपरिग्रह, वैदिकामधील निस्काम् कर्म, ख्रिश्चनामधील कालिंग या सर्वापेक्षा कायक मूल्य वेगळे आणि अर्थपूर्ण आहे. गुरू लिंग, जंगम या लिंगायतांच्या इतर मूल्यांनाही कायक सक्तीचे आहे. आपल्या कामामध्ये आपण समर्पित झाले पाहिजे. या भावामुळे कामामध्ये तारतम्य भाव निर्माण होत नाही. 'कायकामध्ये मग्न झाल्यानंतर गुरुदर्शनही विसरले पाहिजे. लिंगपूजाही विसरली पाहिजे. प्रत्यक्ष जंगम येऊन समोर थांबला तरी त्याच्याकडे लक्ष न देता आपल्या कायकाकडे लक्ष दिले पाहिजे.' कायकासंबंधी मांडलेल्या या विचारातून ते स्पष्ट होते. गुरू, लिंग, जंगम या सर्व मूल्यांपेक्षा कायक मूल्य महत्त्वाचे आहे.

इष्टलिंग पूजा ही वर्णभेद नष्ट करून उपासनेला शक्तीसाधन झाली आणि कायकनिष्ठ हे वर्गभेदाला नष्ट करून क्रियाशीलतेला दैवी माध्यम झाले. तिथे काय हेच कैलास झाले तर इथे कायक हेच कैलास झाले. हे महत्त्वाचे स्पष्टीकरण लक्षात घेतले तर शिवशरणांनी बांधण्यासाठी प्रयत्न केलेला समाज हा वर्ण आणि वर्ग व्यवस्थेचा समाज नसून तो कायक व्यवस्थेचा समाज होता, असे म्हणता येईल.

कायक हे उत्पादन सूचवित असेल तर दासोह हे वितरण सूचविते. कायक करून मिळविलेले दासोहला योग्य होते. कष्ट न करता मिळविलेली संपत्ती दासोह घेत नाही. त्याचबरोबर वाईट मार्गाने मिळविलेली संपत्तीही दासोह मान्य करीत नाही. 'कोणताही पदार्थ देवापर्यंत पोहचण्यासाठी तो कायक करून मिळविला पाहिजे तरच तो देवापर्यंत पोहोचतो.' असे सांगून शरणांनी कायकाला महत्त्व दिले. 'कायक असे म्हणत काय ला अर्पण मन, बुद्धीला त्रास न देता दुसऱ्याला त्रास देऊन मिळविलेले कायक काय?' असा प्रश्न शरण वारंवार विचारतात. ज्या दिवशी कायक करून तुम्ही मिळविता त्याचा संग्रह न करता त्याच दिवशी त्याचा समाजासाठी विनियोग करावा, असा अत्यंत महत्त्वाचा विचार शरणांनी सांगितला आहे. 'झाडाचे तोंड बनलेल्या मुळाला पाणी घातले तर वर पालवी फुटते, लिंगाचे तोंड जंगम होय.' 'शिवाचे वदन सद्भक्त समाज असल्यामुळे समाजाला दिले तर 'शिवसंतृप्त' हा विश्वास हेच जंगम दासोहाचे मूल्य होय.' कारण 'जेवणाऱ्या जंगमाला पुढे जा म्हणणे आणि न जेवणाऱ्या लिंगाला (मूर्तीला) जेवण वाढणे' हे धोरण शरणांची वचने खंडण करतात.

गुरूसेवा, लिंगपूजा, जंगम दासोह या तिन्हींची सिद्धी हेच प्रसाद कायत्व होय. भक्ताची अंगक्रिया ही लिंगक्रिया झालेल्या स्थितीविषयीचे एका शरणांच्या वचनामध्ये चांगले वर्णन येते. शरण कोणत्याही भौतिक वस्तूची अपेक्षा करीत नाही. सहजपणे आपल्या कायकामुळे जे मिळते ते न नाकारता स्वीकारतो. हाच शरणांचा खरा आचार होय. शरणांचा जीवनव्यवहार असा चालतो तेव्हा तो 'व्यामोहरहित' संसार अनुभवतो. म्हणजे या जगाचा आस्वाद तो प्रसादभावातून घेतो आणि प्रासादिक प्रपंचामध्ये प्रसादकाय होऊन वावरतो तेव्हा भोग हा योग होतो. ही प्रसादासिद्धीच वचनसाहित्याने घोषणा केलेले व्यक्तिजीवनाचे परमोच्च मूल्य होय.

अशाप्रकारे प्रपंच आणि पारमार्थमध्ये अभिन्न

सहजता भरून देण्याचे सामर्थ्य या वचनसाहित्यात आहे. 'स्थावरला नाश आहे, जंगमला नाश नाही.' या प्रापंचिक मूल्यांचे आणि चतुर्विध साराय या पारमार्थिक मूल्यांचे प्रसारमाध्यम म्हणून वचनसाहित्याने फार महत्त्वाची जबाबदारी निभावून नेली आहे.

***

✻ चर्चासत्र ✻

जानेवारी ते एप्रिल २००६ च्या जोड अंकातील विषयावर प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई येथे २९ व ३० सप्टेंबर, २००६ रोजी चर्चासत्र आयोजित करण्यात आले आहे. सहभागी होण्यात रस असणाऱ्यांनी प्रा. यशवंत कळमकर, सचिव, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याशी संपर्क साधावा.

दूरध्वनी क्र.

कार्यालय : (९५२१६७) २२०००६
निवास : (९५२१६७) २२२७०४

✻ चर्चासत्राविषयी ✻

चर्चासत्र फलदायी होण्याच्या दृष्टीने खालील गोष्टी उपयुक्त ठरतात.

१. सहभागी होणाऱ्यांनी पूर्ण पूर्वतयारीनिशी येणे. आधी टिपणे घेणे व ती सहभागींच्याकडे पोहोचविणे. तात्कालिक उत्स्फूर्त सहभागाचाउपयोग फारच मर्यादित असतो.

२. आपण चर्चासत्रात घेतलेल्या सहभागाचे, मांडलेल्या विचारांचे टिपण चर्चासत्र संपताच संयोजकांच्या हाती देणे. अहवाल तयार करताना त्यांचा वापर करता येतो.

३. चर्चासत्राच्या यशापयशाविषयींचे आपले मूल्यमापन, काही सूचना संचालकांकडे लेखी देणे. भावी आयोजनासाठी त्या उपयुक्त होऊ शकतात.

४. 'नवभारत' आयोजित चर्चासत्रात ही दक्षता घेण्याचा प्रयत्न केला जातो.

५. चर्चासत्र जिज्ञासू अन्य श्रोत्यांसाठी खुले असते, परंतु ते सूत्रसंचालकाच्या अनुमतीनेच प्रत्यक्ष सहभाग घेऊ शकतात.

संमतविचाराच्या समीक्षेतील विपर्यास, अनभ्यास आणि अशिष्टता

विश्वनाथ खैरे

नवभारत (मे २००५ - प्रत्यक्ष प्रसिद्धी मे २००६) अंकात 'संमत'-विचाराविषयी 'सह'मत (डॉ.मो.गो.धडफळे) या लेखात स.ह.देशपांडे यांच्या विश्वनाथ खैरे यांचा संमतविचार आणि नवी भारतविद्या या पुस्तकाचे दीर्घ परीक्षण आले आहे. याआधी याच पुस्तकावर धडफळे यांनीच लिहिलेले लघु परीक्षण रविवार सकाळ (२५.१२.०५) मध्ये आले होते व त्यावरची माझी प्रतिक्रियाही र.स.(२६.२.०६) मधे छापून आली होती. लघु परीक्षणाच्या मथळयात 'संमत भाषा' म्हटले होते ते आता 'संमतविचार' म्हटले, खैरे-देशपांडे यांच्या स्नेहाचे पालुपद, आणि आपल्या मताने आणि मतीने इंडोयुरोपियनच्या बाजूने लांबलचक शब्दव्युत्पत्ती, ग्रंथकारांच्या नामावळया आणि त्यांचे ग्रंथ वाचा असा परोपदेश इतपत फरकाने दीर्घ परीक्षणाचा आशय लघु परीक्षणासारखाच आहे. म्हणून लघु परीक्षणावरची माझी प्रतिक्रिया पूर्वसूत्र म्हणून येथे देतो.

....

डॉ. धडफळे यांचे विपर्यास -

स.ह.देशपांडे यांच्या 'विश्वनाथ खैरे यांचा संमतविचार आणि नवी भारतविद्या' या पुस्तकाचा "संमत' भाषेविषयीचे 'सह'मत" हा डॉ.मो.गो.धडफळे यांचा परीक्षणलेख रविवार सकाळ २५.१२.०५ च्या 'सप्तरंग' मध्ये आला आहे. त्या पुस्तकातील विवेचनाशी आणि एकूण संमतविचाराशी डॉ. धडफळे सहमत नाहीत याविषयी आक्षेप घेण्याचे कारण नाही. दुर्दैवाची गोष्ट ही की, असहमतीसाठी ठोस पुरावे देऊन सुसंगत विवेचन न करता डॉ.धडफळे यांनी पुस्तकातल्या विधानांचे आणि विचारांचे सहेतुक विपर्यास करून वारेमाप शेरेमारी केली आहे. 'संमत' हे मानीव असल्याचे लेखात मान्य करूनही, ती एक भाषा असल्याचा विपर्यास त्यांनी मथळयात केला आहे. त्या मानीवाच्या वर्णनात 'मराठी बोलीतून उद्भ्रंशाने संस्कृत' हा पदरचा विपर्यास त्यांनी जोडला आहे. संमत संज्ञा 'तमसं' अशी ते समजतात, हा विकृतीकडे झुकणारा विपर्यास आहे. या विचाराची दखल घेतली पाहिजे म्हणणाऱ्या प्रा.अर्जुनवाडकरांनीच ती घ्यायला पाहिजे होती असे तिरकसपणे त्यांनी सूचित केले आहे. खैरे यांनी मराठीत तमिळ शब्द दाखवले, त्याआधीही बरो वगैरेंनी मोठी यादी दिली होती असे त्यांनी म्हटले आहे ते मराठीच्या संदर्भात चुकीचे आहे. 'अवेस्ता व वेद यांतील शब्दसमानतेबद्दल खैरे मूक आहेत' हे डॉ.धडफळे यांचे विधान अज्ञानमूलक आहे. युरोभारतीय सिद्धान्त 'जुना आहे म्हणून तो कालबाह्य, खोटा, टाकाऊ आहे' असली अतिरेकी विशेषणे संमतविचारात कोठेही आली नसताना आडवळणाने त्यांनी तसे सुचवले आहे. पुस्तकाच्या पृ.३० वरून उतरलेल्या नावांच्या विद्वानांनी संमतविचाराची दखल का घेतली नाही हे सांगणे त्यांना अवघड वाटते; त्याच पृष्ठावर म्हटले आहे की, भांडारकर संस्थेतल्या 'भारतीय भाषा आणि संस्कृती' विभागात अभ्यास सुरू झालेला नाही, तो का हे सांगणे त्यांना सोपे होते. कारण, त्या विभागाच्या आरंभापासून गेली सहा वर्षे डॉ. धडफळे हेच त्याचे निष्क्रिय प्रमुख आहेत.

नवभारतातले परीक्षण लिहिण्याआधी ही प्रतिक्रिया धडफळे यांनी वाचली होती का हे समजण्यास मार्ग नाही.

परीक्षणाची दूषित पद्धत

परीक्षणलेखात, मथळे दिलेले पण क्रमांक न दिलेले बारा छेदक आहेत. अकराव्या छेदकात ध.(म्हणजे या लेखात 'धडफळे') लिहितात:

लेखनाच्या भरात मी थोडं अधिक-उणं लिहिलं असल्यास मनापासून क्षमा मागतो. मी खरं तर त्रिवार विचार केला. काही वाक्यं खोडूनही टाकली. पण, याविषयीची माझी भावना (केवळ 'बौद्धिक धारणा' नव्हे) मी वापरलेल्या पद्धतीखेरीज व्यक्त होत नाही हे जाणवल्यावर केवळ अगतिक म्हणूनच मी ती वाक्यं पुन्हा समाविष्ट केली.

याचा अर्थ स्पष्ट आहे. भाषाविज्ञान, पुराणकथांचा अभ्यास, संस्कृतीचा इतिहास यांसारख्या विषयांवर लिहिण्याच्या शास्त्रसंमत पद्धतीपेक्षा धं. ची लेखनाची पद्धत वेगळी आहे, बौद्धिक नसून भावनिक आहे, आणि धं.नी. जे अधिक उणे लिहिले आहे ते जाणीवपूर्वक लिहिले आहे; त्यामुळे त्यांची क्षमायाचना फसवी आहे.

परीक्षणातले पहिले तीन आणि शेवटचा या छेदकांमध्ये खास आणि इतरांत अधूनमधून व्यक्तिगत स्नेहसंबंध वगैरे उल्लेख नावनिशीवार विखुरले आहेत. त्यांच्या अनुरोधाने किंवा अकारणही स्वत:विषयीही विधाने आली आहेत. समीक्षालेखनात दोन्ही अनुचित आहेत. त्यातही इतरांविषयी ऊनोक्ती आणि छद्म व स्वत:विषयी अत्युक्ती आणि कृतक विनय यांचा अवलंब करणारी दूषित शैली सबंध लेखात जाणवत राहते. तिची काही उदाहरणे : (प्रस्तुत लेखातल्या अवतरणांमध्ये कुठेकुठे वापरलेला तिरपा टाइप मुळात नाही.)

१. भाषाशास्त्र हा त्यांचा (सहंचा) *फार मोठा अभ्यासाचा* विषय आहे अशी त्यांची *वल्गना* नाही.(ऊनोक्ती आणि अशिष्ट शब्द)

त्यांचं (खैरे यांचं) बहुतेक लेखन मी आस्थेनं वाचलेलं आहे.(अत्युक्ती)

२. याचमुळे " 'सहं'ना या विषयावर लिहिण्याचा *अधिकारच काय?*" अशा प्रकारचा प्रश्न विचारण्याचं *औद्धत्य कोणी करू* नये. (औद्धत्य स्वत:चेच. वर साळसूदपणा).

३. (मॅकडोनेल व बॅशॅम) हे दोघे एकंदरीत एवढयापुरतेच खरे मानायाला हवेत असं खैरे यांचं मत असावं. (हेत्वारोप).

जिज्ञासूंनी... यातील *माझा लेख व त्यात उद्धृत केलेलं* ओल्डेनबर्गचं "वेदकाव्य हे पुरोहितांचं, याज्ञिकांचं आहे" हे मत वाचावं. (... जागी *नवभारत*अंकाचे साल १९९१ दिले आहे ते २००१ पाहिजे होते. त्या लेखातले "ऋग्वेदीय काव्यांसारखं साहित्य हे केवळ निष्णात पुरोहितांच्या मेळाव्यातच निपजू शकतं ही विख्यात जर्मन वेदाभ्यासक ओल्डेनबर्ग यांची भूमिका पूर्णांशाने पटत नाही." हे वाक्य पाहता धं.च्या लेखनातला शिस्तीचा अभाव जाणवतो.)

४. याच्या (युरोभारतीय भाषा ही संकल्पना न स्वीकारण्याच्या) मागे त्यांची (खैऱ्यांची) नेमकी कोणती *मनोभूमिका* आहे हे मला कळत नाही. (त्यांचे बहुतेक लेखन *आस्थेनं वाचलं* असलं तरी!)

मला *पुरेसा पुरावा मिळाला तर (व तरच)* शाकल म्हणजे मिलिन्दपञ्ह या पालिग्रंथात वर्णिलेलं 'शाकल' नगर किंवा सियालकोट येथे संहितीकरण झालेली शाखा व बाष्कल म्हणजे बाल्ख येथे संपादित केलेली संहिता असं *एक मानीव मी पंडितांच्या परीक्षणासाठी ठेवीन म्हणतो.* (याला म्हणावे संशोधन!)

विस्तारभयास्तव अधिक उदाहरणे देता येत नाहीत. एरवी दीर्घ परीक्षणलेखातला सुमारे चाळीस टक्के भाग मराठी बाष्कलसंहितेत घालण्याजोगा आहे.

तो सोडून उरलेल्यातला 'संमतविचारा'च्या विवेचनाचा भागही धं.च्या पद्धतीनेच लिहिलेला आहे. तरी त्यात जागोजागी इंडोयुरोपियनवादी लेखकांची नावे (विवेचने नव्हेत) पेरून केलेला प्रतिवादी पांडित्याचा देखावा, संकीर्ण शब्द घेऊन त्यांच्यावरून केलेली (बहुधा अप्रस्तुत पण) लांबलचक निर्वचने, आणि या सगळयाला दिलेले अधिकारवाणीचे वलय, यांमुळे वाचकांची दिशाभूल होऊ नये म्हणून त्याचा विचार येथे संमतविचाराच्या पद्धतीनेच करायचा आहे.

त्यासाठी छेदकांच्या मथळयामागे (मुळात नसलेले) क्रमांक देऊन त्या क्रमाने त्यांमधील विवेचनाची चर्चा खाली केली आहे. परीक्षणलेखातील विवेचित

अवतरणे (ध) कंसाने अंकित केली आहेत. प्रतिचर्चेचे मथळे ठळक अक्षरात दिले आहेत.

४. द्राविडी शब्दांचे आदान - अत्युक्ती आणि ऊनोक्ती

(ध) तमिळ व इतरही (विशेषत: कन्नड व तेलगु) या भाषांकडून मराठीत शेकडयांनी शब्द स्वीकारले गेले आहेत हे आजवर *प्रस्थापित* म्हणून मानलेल्या अनेकांनी अनेक प्रकारे लेखन करून दाखवून दिले आहे.

सहंच्या पुस्तकात पृ.२९-३३ वरचा 'प्रस्थापितां'चा उल्लेख किंवा संदर्भ महाराष्ट्रातल्या मराठी लेखकांपुरता मर्यादित आहे. त्यांतल्या कोणीही असले काही लेखन केलेले नाही. संमत लेखनात पानोपानी ज्यांच्या कोशाचे संदर्भ आले आहेत त्या बरो-एमेनो यांचा अंतर्भाव 'प्रस्थापितां'मध्ये करण्यात सहेतुक विपर्यास आहे. त्या कोशाच्या परिशिष्टानुसार, मराठीत आलेल्या दक्षिणी शब्दांची संख्या एकशेदहा, तर आसामी आणि गुजराती यांच्यात आलेल्या शब्दांची संख्या अनुक्रमे दोन आणि सहा अशी आहे. हे 'शेकडयांनी स्वीकारल्याचे' उल्लेख होत नाहीत. डॉ. प्रमोद लाळे यांनी ज्ञानेश्वरीतल्या फक्त अठरा शब्दांचा तेलुगु भाषेशी संबंध दाखवला आहे (हे त्यांच्याकडूनच फोनवरून मी जाणून घेतले आहे.) लोकापुरांचा ग्रंथ १९९४ साली प्रकाशित झाला. यातल्या कोणीही तमिळचा मराठीच्या संदर्भात उल्लेख केलेला नाही आणि त्यांच्या लेखनात प्रकार एकच आहे. उलट, संमतविचारातच प्रौढ विवेचक, लोकबोध, बालबोध, ग्रामीण बोलीतले, ललित, पद्य अशा अनेक प्रकारांचे लेखन झाले आहे.

५. द्राविडीमागील आर्य शब्द - व्युत्पत्तीची कोलांटी

'शेकडो दक्षिणी शब्दांची' आवक संस्कृतादी भाषांमध्ये झाल्याचे छेदक ४ मधील विवेचन संपल्याबरोबर 'अश्व'वरून घोडा < घोटक (वा कुदुरे) < घुत्र (> घोड्ड) > हुत्र < होत्र --> शालिहोत्र या अभिनव मार्गाने दक्षिणी शब्दाच्या आर्य पूर्वजाकडे ध. आपल्याला पोचवतात. यातल्या ध्वनिबदलांचे विवरण लेखात नाही त्यामुळे " 'घोटक' वा 'कुदुरे' " हे अशक्यप्राय समीकरण वाचकाने त्यांच्यावर श्रद्धा ठेवूनच पचवले पाहिजे.

व्युत्पत्तीची ही बिनधास्त कोलांटी मारण्याआधी धं.नी संमतलेखनातील पुढील दोन संदर्भ फिरून पाहिले असते तर बरे झाले असते : (यातला संदर्भ २ चा निबंध ज्या चर्चासत्रात वाचला होता त्यात धं.चाही एक निबंध होता.)

१. मराठी भाषेचे मूळ पृ.५९

२. मानवी विकास आणि भाषा : अंत:संबंध (भाषा आणि जीवन २०:४/दिवाळी २००४ पृ. ८-१७)

यातल्या पहिल्या संदर्भात 'कुदिरे' चे ध्वनी आणि अर्थ या दोन्ही अंगांनी व्युत्पत्तिसंबंध, तमिळ व मराठी भाषांच्या व्याकरणातील लिंगव्यवस्थांची तुलना इत्यादी विषयांची चर्चा आहे. दुसऱ्या संदर्भात भाषा या चिन्हव्यवस्थेचा मेंदवी व्यापारांच्या अंगाने विचार करून इंडो-युरोपियन उपपत्ती, संस्कृत-मराठी संबंध इत्यादींचा विज्ञानपूत विचार केला आहे. धं.च्या लेखनातला अनभ्यास दाखवण्यासाठी त्याचा शेवट फक्त इथे नोंदतो :

ब्लोक यांचे दुसरे शिष्य डॉ. कालेलकर यांचे *ध्वनिविचार* हे पुस्तक १९५५/१९८७ साली आले. त्यात व्युत्पत्ती प्रकरणात (पृ.७६) 'घोडा' शब्दाचे मूळ सं. 'घोटक' असे दिले आहे. प्रस्तावनेत मात्र म्हटले आहे की, "ऐतिहासिक दृष्टीने पाहिले तर 'घोडा' या शब्दाचे ते संस्कृतीकरण असणेही शक्य आहे."

भारतीय भाषांच्या संदर्भात या प्रकारच्या विसंगती टाळणारा 'संमत' भाषाविचार स्वीकारून भाषा या चिन्हव्यवस्थेचा मानवी मेंदूशी संबंधित विचार केल्याशिवाय 'मानवी विकास आणि भाषा' यांचे अंत:संबंध आपल्याला नीटपणे उलगडणार नाहीत.

(ध) 'अरिशि' हा तमिळ शब्द हे खैरे सांगतात...

हा शब्द तमिळ आहेच, बरो-एमेनो यांच्या कोशातही आहे. संमत लेखनात त्याचा विचारही मी केलेला नाही. *म.भा.मूळ, अडगुलं मडगुलं* या पुस्तकांच्या शब्दसूचींमधे तो नाही. तो 'व्रीहि' या आर्यशब्दातून झाल्याचे 'शुभवर्तमान' धं.नीच सांगितले

आहे; व्रीहि ते अरचि हा ध्वनिप्रवास कसा झाला ते ध. सांगत नाहीत हे त्यांच्या 'पद्धतीला' धरूनच आहे.

(ध) 'चोरावर मोर' म्हणजे "A peacock on a thief" याला काय अर्थ आहे? विश्वनाथ नरवणे आपल्या म्हणींच्या कोशात 'चोर' म्हणजे तमिळमध्ये 'शिजवलेला भात' असा अर्थ देतात... पण 'चोर' हा संस्कृत 'चरू'चे रूप आहे त्याचे काय?

मराठी वाक्प्रचाराचे शब्दश: भाषांतर इंग्रजीत करून त्याचा अर्थ कळत नसतो हे धं.ना माहीत असायला हवे.

तमिळ 'चोर' चे मूळ संस्कृत 'चरू' हे मानले तर दक्षिणी मोर चे मूळ सं. मरू असे म्हणावे लागेल. ध्वनींच्या संगतीबाबतची ही शंका बाजूला ठेवली तरी या शब्दांचे अर्थ तपासावे लागतात.

चोर त. उकडलेला भात, गर (इं.पिथ) [ब-ए कोश]
चरु एक प्रकारचे भांडे (ज्यात विशिष्ट हवि तयार करीत) ऋ.,अ. एक मेघ (ऋ १.७.६) देवांना आणि पितरांना देण्याचा एक हवि (तांदूळ, सातू आणि दाळ यांचा) दूध आणि तूप (बटर) यांच्यात उकळलेला. [मो.वि.कोश]

भूक भागवण्याचे अन्न म्हणून भात हा पदार्थ आणि त्याचा वाचक शब्द चोरु हे दोन्ही पूर्वीचे असले पाहिजेत. देव, पितर, त्यांना काही देणे हे सगळे त्यानंतरचे. अनेक वस्तू एकत्र करून बनवलेला पदार्थ चरु त्याहीनंतरचा. *अ.म.* (१९८१) पृ.३ वर म्हटले आहे, "भाषिक आणि सांस्कृतिक अशी सर्व प्रमाणे लावूनच हा एकूण शोध होऊ शकतो. नुसत्या भाषिक चिकित्सेने आजवर न उलगडलेली कोडी अशा संयुक्त प्रमाणांनी कशी सुटत जातात हे क्रमाक्रमाने उघड होत जाईलच." धं.नी संमत लेखन काळजीपूर्वक वाचून त्यातल्या पद्धती समजावून घेतलेल्या असत्या तर अशी संयुक्त प्रमाणे स्वत:च लावली असती आणि चोर हा चरुवरून आलेला नसून चरु हा चोरु वरून आला आहे असा निष्कर्ष काढला असता.

चोर च्या अर्थासाठी संदर्भही त्यांनी विश्वनाथ खैरे यांच्या *म.भा.मूळ* पृ.७७, छेदक '३.८असंस्कृतांतून संस्कृत' याचा दिला असता. *अ.म.* चा आरंभ आणि *म.भा.मूळ* चा शेवट या दोहोंच्या दरम्यान संमतविचार सुसंगतपणे विकसित झाला आहे हे या एका उदाहरणानेही त्यांना पटले असते. विश्वनाथ नरवणे यांच्या म्हणींच्या कोशाच्या तीनही खंडांच्या सूचीत किंवा ते खंड झरझर चाळण्यात 'चोरावर मोर' ही म्हण मला सापडली नाही. धं.नी दोन विश्वनाथांच्या कृतींची गफलत केलेली दिसते.

(ध) 'सरि' म्हणजे 'ठीक, योग्य' हा शब्द बहुतेक द्राविडी भाषे(षां?) मध्ये आहे. तो द्राविडी-कुळातला आहे का? नाही. संस्कृत 'सदृश'... पालि - प्राकृत 'सरिक्ख' 'सदिस' अशी रूपं होतात. त्यांचंच 'सरि' असे कन्नडमध्ये तर गुजराथीत 'सारो' (ठीक) अंत(असं?) रूप होतं... पारुशा गृहिणीला 'सरसं' करून बाहेर जावं लागतं...

धं.नी ही जी 'आर्य' व्युत्पत्ती दिली आहे ती ब्लोक आणि टर्नर या इंडोयुरोपियनच्या थोर पंडितांनाही मान्य नाही. ब्लोक म्हणतात,

मराठी शब्दाच्या अंतर्भागातला र मूळ संस्कृत त, द चा निदर्शक असतो... येथे *सरिसा* किंवा *सरसा* आणि *सारिखा* या सार्वनामिक विशेषणांचा उल्लेख करू नये. हे शब्द सादृश-, *सादृक्ष- यांच्यावरून आलेले नाहीत. तुलना : तैसा (तादृश-), जैसा (यादृश-) इ. पहा- वाकरनागेल पृ.xxi (*द फॉर्मेशन ऑफ द मराठी लँग्वेज*-पृ.१५२) आणि टर्नर यांच्या 'इंडोआर्यन भाषांचा तुलनाकोश' यात सरसा, सारिखा, सारखा यांचे मूळ (१३११९) सदृक्ष या वाजसनेय संहितेतल्या शब्दाशी जोडले आहे; तर सरसा हा एकच शब्द (१३१२०) सदृश याशीही जोडला आहे. म्हणजेच टर्नर धं.च्या 'सदृश' नि:शंक आणि ठाम नाहीत.

(ध) थोडक्यात द्राविड कुळातील वाटणारे अनेक शब्द थोडेसे घासल्यावर त्यांचा आतला आर्यस्तर प्रकट होऊलागतो... म्हणजे एक ना दोन शेकडो शब्द दाखविता येतील.

दोनचार संकीर्ण शब्दांमध्ये देखील जो आर्यस्तर प्रकट होऊ शकला नाही तो शेकडो शब्दांमध्ये कसा दाखवणार?

सरि हा शब्द 'थोडासा घासल्यावर *त्याचा आतला'* आर्यस्तर 'सदृश किंवा सदृक्ष' एवढा, ध्वनीच्या मात्रांच्या दृष्टीने 'सरी' च्या कित्येक पटींनी मोठा आहे. शिवाय, सारखेपणासारखा वस्तूंचा गुणधर्म जो पाळण्यातल्या तान्ह्यालासुद्धा भावतो, त्याचा शब्द 'स आणि दृश' अशा दोन शब्दांचा समास असणे बोलीच्या घडणीशी विसंगत नाही का? स ला सारखा हा अर्थ कुठून प्राप्त झाला? शब्दांचा विचार केवळ ध्वनिव्यवस्थेत करणाऱ्यां भाषाशास्त्रपरंपरेचे निष्ठावंत पाईक असलेल्या धं.ना असे प्रश्न पडत नाहीत.

प्रत्येक उद्‌गाराच्या उच्चारासाठी मेंदूतली दहाएक केंद्रे काम करीत असतात हे माहीत झाले तर व्युत्पत्तीचा शोध आधी ज्या त्या भाषेत म्हणजे चिन्हव्यवस्थेत केला पाहिजे हे लक्षात येते. तसा 'सरि' शब्दाचाही करता येईल. तमिळ लेक्सिकन सुद्धा 'सरि' ची व्युत्पत्ती संस्कृत-प्राकृत मार्गानेच देतो! तरी चरि शब्दाचे दुसरे अर्थकल्प ब-ए आणि म.श.कोशावरून पाहावे:

चरि सरणे, सरकणे, घसरणे, वाट देणे, नमणे, घरंगळणे, उतरण, ढाळ, डोंगरातला उतार

मराठी सरी वाफ्याचे भाग पाडण्याकरितां घातलेला मातीचा वळ

सरी बरोबरी. 'नाही मजसी सरी पावे। ऐसें कोण्ही। ज्ञा.१६.३५९' वाफ्याचे भाग करणाऱ्या सरीच्या दोन बाजूंना सारखे उतार असतात. अशा रीतीने मराठी शेतकऱ्याच्या 'सरी'मध्ये उतार आणि बरोबरी या दोन्ही संकल्पना आढळास येतात. त्याचप्रमाणे सरि चा तमिळादी बोलण्यातला एक भाव 'बरं, जाऊदे, असू दे' हा 'ठीक' च्या जवळ जाणारा असतो तो वरच्या अर्थगणांत दिसतो. त्यामुळे सरि-सरी हा दक्षिणी-मराठी शब्दच मूळचा आहे आणि त्यासारख्या शब्दांनी संस्कृत भाषेला 'स = सारखे' हे समासाचे पूर्वपद पुरवले असे अनुमान करता येते. हे सर्व अनुमान व विवरण भारतातल्या भाषिक परिवाराला निव्वळ उत्तरी किंवा दक्षिणी भाषाकुळविभागणीवर आधारलेल्या व्युत्पत्तीपेक्षा अधिक जवळचे आहे. इंडोयुरोपियन उपपत्ती हेही अनुमानच आहे हे लक्षात न घेता तिच्या आधाराने धं.नी स्वैर सूचने केली आहेत.

६. संमत मानीवाचे 'तमसं' स्वरूप: विकृती आणि विपर्यास

धं.च्या पहिल्या पाच छेदकांत सहंच्या पुस्तकाच्या परीक्षणाची सुरुवातही झाली नाही. ती या सहाव्या छेदकात झाली आहे. त्यात 'संमत' आणि 'उदभ्रंश' या परिभाषिक संज्ञांची चर्चा मुख्यत: आली आहे. या संज्ञांचा मला अभिप्रेत असलेला नेमका आशय नेमक्या शब्दांत संमत लेखनात जरूर तेथे नोंदलेलाच आहे. सहंच्या पुस्तकातही तो आशय आणि अनुषंगिक स्पष्टीकरणांसह भाषाविज्ञान किंवा भारतविद्या यांमधले त्यांचे विशेषत्व दाखवून दिले आहे. धं.नी ती विवरणे प्रमाण धरून त्यांचे परीक्षण करायला पाहिजे होते. तसे न करता त्या संज्ञांच्या शब्दरूपांविषयी थिल्लर शेरेबाजी आणि शब्दरूपांवरून 'अभिप्रेत' अर्थ शोधण्याचा उद्योग त्यांनी केला आहे. तो करताना त्यांनी विकृत आणि विपर्यस्त विधाने संमतविचाराच्या माथी मारली आहेत आणि मग त्यांच्यावर भाष्ये केली आहेत.

(ध) *गंमत म्हणून की काय,* त्यांनी या मानीवाला 'संमत' म्हटलं असलं... व त्याचा अर्थ संस्कृत-मराठी-तमिळ या भाषांमधला आंतरिक एकात्मतेचा संबंध असा असला तरी *त्यांना अभिप्रेत* आहे तो मात्र व्युत्क्रम. *तमिळमधून मराठी व मराठी बोलींमधून उदभ्रंशानं कृत्रिमरीत्या संस्कृत निर्माण झालं असं प्रतिपादन आहे.* थोडक्यात संमत हे तमसं आहे.

भारतीय भाषाविज्ञानात संस्कृत आणि तमिळ यांची एकात्मता मराठीच्या मध्यस्थ मार्गाने दाखवण्यासाठी संमत या संज्ञेची योजना केली, गंमत म्हणून नव्हे, एवढा पोच धं.नी पाळायला हवा होता. तिरप्या अक्षरांत *धं.ना अभिप्रेत व्युत्क्रमाच* जे विधान

केले आहे तेही चूकच आहे. कारण, सहंच्या पुस्तकात पृ.३६ वर माझ्या उत्तरात म्हटले आहे:

"लोकभाषांतल्या शब्दांच्या उद्भ्रंशांनी संस्कृत शब्दांची घडण, तसेच देवाधर्मासाठी वापरात असलेल्या संस्कृतातून उतरलेल्या शब्दांची लोकभाषांना जडण या दोन्ही क्रिया भारतीय भाषापरिसरात घडत आलेल्या आहेत. भाषा या व्यवस्थेत शब्द-बांधणीच्या अनेक घटकांचा संबंध असल्यामुळे, *मुख्यतः शब्दांनाच लागू पडणारी उद्भ्रंश-संकल्पना भाषेला जशीच्या तशी लागू करता येणार नाही."*

या सर्व कारणांमुळे, 'संमत हे तमसं आहे' हा धं.नी केलेला व्युत्क्रमाचा विक्रम फोल आहे. मुख्य म्हणजे अशा व्युत्क्रमावर आधारलेले परीक्षण अगदी चुकीचे होते.

'उद्भ्रंश' या परिभाषिक संज्ञेचीही व्याख्या *म.भा.मूळ* च्या परिशिष्टात दिली आहे :

उद्भ्रंश भारतीय भाषांच्या संदर्भात, संस्कृतेतर भाषेतल्या शब्दाचे संस्कृतकरण. 'अपभ्रंश'शी समांतर पण उलट प्रक्रिया.

ती न पाहता किंवा नीट समजून न घेता, ती संज्ञा आणि संकल्पना यांच्याबाबतही धं.च्या स्वतःच्या कल्पना राजकारण-अर्थकारणातील गैरलागू उदाहरणांनी त्यांनी अनावश्यक विस्ताराने मांडल्या आहेत. आणि शेवटी, "भ्रंशाऐवजी सरळसरळ 'उत्कर्षाचा' मार्ग का स्वीकारत नाहीत असा प्रश्न मला पडायचा" असे ते म्हणतात. सहंच्या पुस्तकात पृ.३६ वर मी म्हटले आहे:

आजवर मान्य असलेल्या भाषाशास्त्रात उद्भ्रंशाची संकल्पना थोडयाबहुत प्रादेशिक शब्दांच्या 'संस्कृतीकरणा'पुरती मानलेली आहे. लोकभाषांमधले शब्द संस्कृत शब्दांचे अपभ्रंश मात्र आहेत ही धारणा अत्यधिक प्रबल आहे. अपभ्रंश या संज्ञेला ऊनत्वाची, भ्रष्टतेची किनार आहे, तिचे मूळ भारतातल्या सामाजिक सोपानरचनेत, संस्कृत भाषेला असलेल्या दैवी उच्च स्थानात आहे.

धं.नी सुचवलेला 'उत्कर्ष' शब्द वापरला तर संस्कृतच्या त्या दैवी उच्च स्थानालाच मान्यता दिलेली असेल, जी भाषाभ्यासाला बाधक आहे.

'संस्कृत या भारतसामान्य साहित्यभाषेच्या घडणीत *भारतीय लोकभाषांच्या पूर्वजभाषांचा* काय आणि कसा प्रभाव पडला असेल याचा शोध अधिक सत्यान्वेषी होईल' याच्याशी *वेदातली गाणी* मध्ये वेदांना आद्य भारतीय लोकसाहित्य मानणारी भूमिका विसंगत नाही. त्या पुस्तकाची अर्पणपत्रिका बोलकी आहे :

वेदांच्या आधी
गाणी गाणाऱ्या
भारतातल्या बायाबापयांना
जी तुम्ही गायिली गाणी
वाचविली वेदांनी
ती मऱ्हाटिया बोलांनी
लिहिली मियां ।।

वेदपूर्व काळातल्याही मुखी वाङ्मयाला साहित्यभाषेत संहित करून वेदांनी ते वाचवले हे इथे स्पष्ट आहे. या साहित्यभाषेच्या कृत्रिमतेविषयी मॅक्डोनलचे अवतरण दिले, त्याच्याचपुढे मराठीतल्या 'पारुशी' बोलीच्या घडणीचे उदाहरण विस्ताराने दिले, खुद्द वेदातले लोकतत्त्व विनोबांच्या वेदवेच्यांवरून दाखवले ते सारे धं.नी नजरेआड केले आहे. तो सगळा भाग धं.नी पुन्हा लक्षपूर्वक वाचला तर मॅक्डोनलचा उतारा दिल्याबद्दल ते मला बोल लावणार नाहीत किंवा स्वतः पूर्वी 'प्रज्ञा गहाण' टाकली होती काय अशी शंका घेणार नाहीत.

७. युरो-भारतीय व आर्य-भारतीय भाषांचा सिद्धान्तः अनधिकाराने उपदेश

परीक्षणाला घेतलेले पुस्तक आहे का पुस्तिका आहे याची नसती चर्चा करणाऱ्या धं.नी त्याची ऐंशी नव्वद पानेसुद्धा नीट न वाचता प्रचलित इंडोयुरोपियन 'सिद्धान्ता'चे नुसते हवालेच देऊन त्या पुस्तकातल्या आणि संमतविचारातल्या तपशिलांवर टीका केली आहे. या छेदकात प्रचलित सिद्धान्ताविषयीचे जगड्व्याळ

साहित्य वाचण्याचा अनधिकारी उपदेश कळकळ वगैरे शब्द वेठीला धरून ते सहं ना करीत आहेत. सहंच्या मित्रपरिवाराला त्यांनी यात ओढले आहे हा आणखी अश्लाघ्य प्रकार आहे.

८. मला निश्चित न पटलेली काही निर्वचने : असंबद्ध वावदूकी

संमत लेखनात मराठी किंवा संस्कृत शब्दांच्या व्युत्पत्ती दक्षिणी भाषांवरून दिल्या आहेत त्यांना धं.नी या छेदकात दिलेले पर्याय आणि विवेचने वाचताना न.र.फाटक यांनी दिलेल्या " XX यांची फायलालॉजी म्हणजे फाजिलालॉजी आहे!" या अवतरणाची सारखी आठवण येत राहते.

८.१ 'अय्या' या आश्चर्योद्गारातून आर्यांच्या आक्रमणाकडे

अङ्गुलं मङ्गुलं च्या लेखातले विवरण - "(तमिळ) ऐ म्हणजे आश्चर्य किंवा नवल, तर ऐयम् म्हणजे संदेह. या दोन्हींच्या अर्थसंयोगातून अय्या हा नवलाचा उद्गार आला यात काय नवल!" *(अ.म.पृ.४७)*

धं. म्हणतात, "'अय्या' हा सरळसरळ '*आर्य*' याचं रूप आहे." लगेच सांगतात - '*आर्या*' *पासून 'अज्जी-आजी' व 'आयी-आई' ही दोन्ही रूपे* आली आहेत. मग गौतमबुद्धाने 'आर्य' हा सन्मानदर्शक शब्द वापरल्याचे सांगतात.

पुढे सांगतात - कन्नडमधील '*रि*' *तो मूळचा 'अरि' त्यात ऋ (टक्कर देणे) हाच मूळ* धातू आहे. "*आर्य बाहेरून आले असले पाहिजेत या तर्काला पुष्टी देणाराच हा भाग आहे.*"

आई हा अखिल भारतीय शब्द आहे. (पहा- 'आईचे भाषिक कूळ भारतीय' व्युत्पत्तीतले गोंधळ २००४). टर्नर यांनी 'आर्या' या शब्दाचा अंतर्भाव त्यांच्या कोशात केलेला नाही.

८.२ इतिहास, भूगोल आणि संस्कृतींकडे दुर्लक्ष

'सुरंगा' (भुयार) हा तमिळ 'सुर्रि' (भोक पाडणे) पेक्षा संताळी 'सुरूङ्ग' वा ख्मेर 'ख्मेररूङ्' यांच्याशी जोडणे 'अधिक योग्य वाटते.'

'सुरंगां विविशुस्तूर्ण तेन सार्धमरिंदमा:' (पांडव विदुराबरोबर सुरंगेत शिरले) या महाभारतातील श्लोकार्धातला हा शब्द बरो यांनी संस्कृत भाषा या त्यांच्या ग्रंथात ग्रीक-संस्कृत संबंधाचा निदर्शक म्हणून सांगितला आहे; ते पार विसरून धं. भारतीय पर्याय अधिक योग्य मानतात हेही नसे थोडके.

देवगिरी, अंकाई अशा किल्ल्यांमध्ये सुरंगा आहेत. एकूणच किल्ल्यांबद्दल सहंच्या पुस्तकात पृ.९ वर एक परिच्छेद आहे. तो धं.नी पहावा. 'तिरुक्कुरळच्या किल्ले या विषयावरील सर्गातले आणि अमात्यांच्या राजनीतीतले मराठी किल्ल्यांचे वर्णन यांत पुष्कळ साम्य आहे. तमिळनाडूत तर किल्ले नाहीत.' हे तेथे सांगितले आहे. ग्रीसमध्ये सुरंगा नाहीत... हे सर्व पुरावे देऊन मी मराठी सुरुंग, दक्षिणी त्रुंगु इ. शब्दावरून 'गड, दुर्ग, अरण्' या निबंधात बरो यांनी पर्यायी व्युत्पत्ती सुचवली आहे.

अमरकोशातले पाणीवाचक सत्तावीस शब्द भारतीय लोकभाषांतले आहेत हे सप्रमाण सिद्ध करताना उदक आणि त. ओऽदम् यांचा संबंध मी दाखवला आहे. धं.नी गोव्यातला 'उदा' हा बोलीतला शब्द दाखवला तो बंगाली जल, कन्नड नीर् इ. (मी आधीच दाखवलेल्या) शब्दांप्रमाणे माझ्या भूमिकेला सहायक होतो. पण 'उद ला स्वार्थे क' वगैरे सांगून धं.चे निर्वचन गोव्यातल्या पंक्तीतून 'उदावरणा'त जाऊन ओठातून 'Vodka' उद्गारण्यापर्यंत पोचते!

इं. व्हीट आणि व्हाईट यांचा मी दाखवलेला संबंध धं.ना आश्चर्यकारक वाटतो. त्यांनी *कन्साइज ऑक्सफर्ड डिक्शनरी* (टेन्थ एडिशन)मधल्या या दोन शब्दांच्या नोंदी पाहाव्या आणि तो मान्य करावा. रघुवंशाच्या भाषांतराचा संदर्भ देऊन व्हाइट चा संबंध धं. श्वेत या शब्दाशी जोडतात. सहंच्या पुस्तकात पृ.४१ वर त्या शब्दाची लोकभाषांतील शब्दांशी दाखवलेली संगती त्यांच्या गावीही नाही.

८.३ याकांचा आधार फुसका

सहंच्या पुस्तकात पुराकथांमधले "खास संस्कृत

म्हणून दिलेले शब्द आहेत त्यांच्याशी संगत अर्थ-ध्वनीचे दक्षिणी शब्द नोंदले आहेत" त्यात 'कन्या : कनु - जन्म देणे, कन्दु - लहान मूल, कन्नि - मुलगी' हे आहेत; कन्या हीच पुढच्या पिढीची जन्मदात्री असते त्यामुळे यांतून (लोकभाषांतून संस्कृत शब्द) म्हणून 'व्युत्पत्ती' केली तर तीच बरोबर असणार आहे.

पण कन्या म्हणजे मुलगी हा शब्द 'कनु - जन्म देणे' इ. शब्दांशी जोडणे धं.ना '*गैर वाटते.*' त्याच्यासाठी यास्काचार्यांचा आधार दाखवून ध. पार इंग्रजी क्वीनपर्यंत पोचतात. या मताचाही विचार करू.

कनीनकेव विद्रधे नवे द्रुपदे अर्भकि। बभ्रु यामेषु शोभते। ऋ. ४. ३२ . २३ या ऋचेतल्या 'कनीनके' शब्दावर यास्कांच्या निरुक्तातील भाष्य असे - "कनीनके कन्यके। कन्या कमनीया भवति। क्व इयं नेतव्या इति वा। कमनेन आनीयते इति वा। कनतेः वा स्यात् कान्तिकर्मणः।" याचा हिंदी अर्थ : "दो पुतलियां = छोटी कन्याएं। कन्या = सुंदर, चाहने योग्य होती है। क्व इयम् नेतव्या = कहां यह ले जानी चाहिए, अथवा। (कमनेन आनीयते) चाहने वाले से लाई जाती है, अथवा। कनति से अथवा होवे, इच्छा अर्थ वाले से।" (*निरुक्त शास्त्रम्.* व्याख्याकार भगवद्दत्त, श्री रामलाल कपूर ट्रस्ट, अमृतसर सं.२०२१) धं.च्या लेखनातील चुका वगैरे इथे दाखवीत नाही.

अडगुलं मडगुलं पृ.६३ वर 'रामनगरी'तली नगरकरांच्या आज्याने केलेली 'नाभिक' 'भीक मागणार नाही' अशी व्युत्पत्ती लोकोक्तींच्या विलक्षण अर्थ काढण्याचे उदाहरण म्हणून दिली आहे.

यास्कांच्या निरुक्तातल्या बहुतेक 'व्युत्पत्ती' या लोकोक्तीच्या पातळीवरच्या आहेत. सिद्धेश्वर वर्मा या इंडोयुरोपियनवादी भाषाविदांनी यास्कांच्या कोणत्या व्युत्पत्ती त्याज्य आणि कोणत्या स्वीकार्य याचे पुस्तकच लिहिले आहे. धं.नी ते पाहावे.

वरच्या उताऱ्यात व्युत्पत्ती खरे तर 'कनीनका'ची यायला हवी होती ती आलीच नाही. (कनीनका मधे कनीना असा मूळ शब्द आहे का - हा प्रश्न सोडून देऊ.) त्याचा कन्यका असा अर्थ देऊन 'कन्यका'तल्या 'कन्या' या मूळ शब्दाविषयी तीन स्पष्टीकरणे दिली आहेत!

त्यांमध्ये क आणि न या दोन वर्णांवर वेगवेगळे अर्थ आरोपित केले आहेत. त्या अर्थांच्या व्याकरणिक श्रेणी विचारू नयेत. कन्या कमनीय असते; ती कुठेतरी नण्याची असते; कमन म्हणजे इच्छा करणारा; कन म्ह. इच्छा करणे. या सगळयांमधून निष्पन्न होते ती कन्या म्हणजे मराठी 'नवरी मुलगी'! याला आधार *निरुक्त शास्त्रम्* पृ.१३८ : "मर्याय इव कन्या (वर के लिए कन्या)- कन्या पद से निश्चित है कि वर के प्रथम आगमन समय से उपमा है।"

८.४ मुद्द्याचे तारतम्य नाही

'परिभाषेचा एकच शब्द सर्व भारतीय भाषांना स्वीकार्य होईल असे मुळीच नाही' याचे उदाहरण म्हणून ज्येष्ठ-वरिष्ठ नागरिक या मराठी हिंदी संज्ञांचा मी उल्लेख केला. 'दोन्ही पर्याय तसे नेमके नाहीतच, कारण दोन्हींचाही संस्कृत अर्थ तरभावाच्या ऐवजी तमभावाचा वाचक आहे. मराठीत 'वयस्क, वडीलधारे, थोरले' यांसारखा पर्याय अधिक योग्य झाला नसता का?' या विवेचनात मुद्दा आहे परिभाषेचा किंवा इंग्रजी शब्दांना मराठी पर्याय देण्याचा. तर, "ज्येष्ठ आणि वरिष्ठ ही दोन्ही तमवाचक आहेत हे व्याकरण - दृष्ट्या अगदी पूर्णपणे खरं असले तरी मूळ संस्कृतातच तरतमवाचकं फारशी 'तारतम्यानं' वापरली जात नाहीत" हे सांगण्यासाठी संस्कृत-मराठी उदाहरणांची दहा ओळींची मिसळ धं.नी वाचकापुढे मांडली आहे. परिभाषा किंवा भिन्न भाषांतले संस्कृत आणि गावरान पर्याय यांच्याबद्दल त्यात अवाक्षर नाही. स्वतःला चटकदार वाटणारे लेखन करताना ध. मुद्द्याचे तारतम्य पाळीत नाहीत हेच येथे पुन्हा दिसून येते.

८.५ अनभ्यासकाचे प्रवचन

याच प्रकाराचा दुसरा आविष्कार 'मुळा, मुळीक' या नावांची मुळे आणि अर्थ यांबाबत झाला आहे.

" 'मुळुक' म्हणजे 'बुडवणं' या अर्थानं मुळा-मुठा यातील 'मुळा' नदीचं नाव खैरे शोधतात(पृ.६७)" असे विधान करून पुढे या रूढ नावांबद्दलचे प्रवचन वाचायला लावतात. त्या पृ.६७ वरचा संबंधित मजकूर असा :

"तमिळमध्ये 'माडु' म्हणजे बैल. बैलाच्या दोन प्रतिमा आहेत. एक शक्तिमान, दुसरी मूर्ख. ग्रामीण मराठीत 'माठ्या' म्हणजे निर्बुद्ध - हे खैऱ्यांना आठवतं. 'मुळुकु' या दक्षिणी शब्दाचा अर्थ 'बुडवणं' पुन्हा हिंजवडी, वाकड ही गावं ज्या नदीच्या काठची ती 'मुळा'ही खुणावते आहेच. हे दक्षिणी शब्दांचे दोन भाग धरून खैरे आकाशापर्यंत जातात. कृत्तिकांचे सात तारे. रोहिणीचा लाल तारा - संतप्त बैलाच्या डोळयासारखा दिसणारा. शेजारी आकाशगंगेतला 'डोह' "

बुडालेल्या मुली - कृत्तिकांचे सात तारे, रोहिणीचा तारा - बैलाचा डोळा, मुळा - आकाशगंगा अशी अर्थांतरणे यात दाखवली आहेत.

यात कुठेही मुळा नदीचे नाव मुळुकु म्हणजे बुडवणे या अर्थानं शोधलेलं नाही. त्यामुळ धं.चे त्यापुढचे विवेचन गैरलागू आहे.

तरीपण स्थळनामे, नदीनामे यांविषयी धं.नी जे अनभ्यस्त विवेचन केले आहे त्याची तपासणी केली पाहिजे. या प्रकारच्या नावांचा अभ्यास 'द्रविड महाराष्ट्र' या पुस्तकात १९७७ सालीच प्रसिद्ध केला. त्यात म्हटले आहे,

".. नदीनामांनाही तमिळ शब्दांवरून निघणारे अर्थ आहेत. त्यांनुसार, पवना 'नागमोडी' आहे - हे लहानशा नकाशातही दिसेल; मुठा 'संपलेली' आहे - कारण ती मुळेमध्ये मिळून जाते; आणि मुळा 'भरलेली' आहे - कारण ती तिघींची मिळून झाली आहे. "अशा प्रकारची रूढ नावं नदीचं गुणरूप पाहून अन्वर्थपणे योजली जातातच असं नाही" हे धं.चे विधान बरोबर नाही. महाराष्ट्रातील नावांच्या अभ्यासावरून जे जाणवले ते *द्रविड महाराष्ट्र* पृ.७ नुसार :

ज्या काळात पहिल्यापहिल्यांदा माणसांनी इथल्या जागांना नावे दिली तेव्हा सारेच वेगळे होते. माणसे एकूणच थोडी व अस्थायी होती. जिवंत, मृत किंवा जीवन्मृत माणसांच्या नावाने जागा ओळखल्या जात नव्हत्या. दैवतांना त्यांच्या जीवनात मोठे स्थान असल्याने अनेक स्थाने दैवतांच्या नावाने ओळखली जात होती. एरवी, प्रकृती आपल्या आदिम रूपात विसावलेली होती. तिचे आविष्कार सहज टिपण्याइतके स्पष्ट होते, विविध होते. येथे वावरणाऱ्या माणसांच्या संवेदना, ते न टिपण्याइतक्या बोथटलेल्या नव्हत्या. म्हणून ते त्यांच्या ओठी सहज शब्दरूप पावत होते. *ते शब्द पोटी अर्थ साठवून येत होते. आणि सहजच एकेका स्थळाच्या खुणेचे काम करीत होते. ते अर्थ, त्या खुणा आकलन होण्यासाठी त्यांच्या मूळ भाषेत शोध घेतला पाहिजे.*

धं. प्रामाणिक अभ्यासक असतील तर, याप्रमाणे स्थळनामांविषयी आपली धारणा त्यांनी बदलली पाहिजे.

त्यांच्या धारणेला पोषक असे त्यांना वाटणारे उदाहरण त्यांनी दिले आहे : मॅगेलनला *एका विशिष्ट वेळी फिलिपिन्स बेटांजवळ जो अनुभव आला त्यावरून* त्याने प्रशांत महासागर हे नाव दिले. उदाहरणे देताना इतिहास, भूगोल आणि एखाद्या व्यक्तीची थोरवी, सारे काही धं. कसे मोडीत काढतात. ते कळण्यासाठी मॅगेलनच्या जगप्रवासाच्या वर्णनातला हा भाग पाहावा :

पण हवामानाच्या बाबतीत ते नशीबवान होते. ज्या उण्यापुऱ्या तीनशेवीस दिवसात त्यांच्या जहाजांनी सुमारे बारा हजार मैल अंतर उघड्या महासागरावरून काटले, त्या काळात एकही वादळ झाले नाही. या एका अनुभवाने भुलून त्यांनी त्याला 'प्रशान्त' नाव दिले.

(द डिस्कव्हरर्स, डॅनिएल जे बूर्स्टिन, व्हिंटाज बुक्स १९८३)

धं. म्हणतात, "आणि बुडवणं या एकाच अर्थानं सगळयाच नद्यांना 'मुळा' म्हटलं गेलं नाही."

स्वतःच सदोष विधान उभं करायचं, शक्य तर लक्ष्य व्यक्तीवर लादायचं आणि ते असिद्ध म्हणायचं ही धं.ची *पद्धत* येथेही दिसते. प्रत्येक नदीला वेगळया अर्थाचं वेगळं नाव असतं हे पवना-मुठा-मुळा यांच्या उदाहरणांवरून (धं.ना सुद्धा) कळेलच.

सुत्तनिपातातील अस्सक, मूळक "यामुळं 'मुळा' 'मुळीक' वगैरे विशेषनामं आली आहेत." हे धं.चे विधान "एकाच अर्थानं सगळया नद्यांना नाव" देण्याच्या परीचंच आहे. नंगर आणि पुणे या दोन जिल्ह्यात मुळा नावाच्या नद्या आहेत- त्यातलं कुणाच नाव मूळक वरून?

संमतविचारात स्थळनामांचा अभ्यास हा एक महत्त्वाचा भाग आहे. सहंच्या पुस्तकातील पृ. ७३-७८ वर 'साहित्यसूची' आहे. तिच्यातले 'इतिहासपूर्व मराठमोळी' हा मराठी निबंध आणि 'संस्कृती : परिषद, चर्चासत्रे यातील निबंध' या मथळयाखालचे सर्व साहित्य यासाठी धं.नी अभ्यासावे. धं.नी सुत्तनिपाताचा संदर्भ दिला तो संमतविचाराला नवा नाही. *द्रविड महाराष्ट्र* पृ.३२ वर म्हटले आहे :

अश्मक देशाचा सर्वात जुना उल्लेख बौद्धांच्या सुत्तनिपातात 'अस्सक' या नावाने येतो. त्याचाच जैनांच्या भगवतीसूत्रात 'अच्छ' देश होतो. आता यांच्या जोडीला तमिळ अच्चम्, अच्चि (उच्चार अस्सम्, अस्सि असेही), अगत्ति ही हदग्याची नावे बसवावीत; म्हणजे उघड होईल की अश्मक हे अच्चम्= हदगा याचेच संस्कृतकरण आहे. हदग्याची वधू काट्टुमल्लि हिचे दुसरे तमिळ नाव वच्चकम् असे आहे आणि 'अच्छ' च्या बरोबर 'वच्छ' देशाचा निर्देश त्याच भगवतीसूत्रात आहे.

९. नवी भारतविद्या : आकलनाचा प्रतिवाद आग्रही अर्थनांनी

९.१ भारतविद्या

सहंच्या पुस्तकात पृ.५५ वर मी म्हटले आहे :

लोकभाषांचा संस्कृतशी जनकजन्य संबंध दाखवणारे 'भारतीय' भाषाविज्ञान, भारतीय पुराणकथांचे 'आकलन' आणि 'नवा' सांस्कृतिक इतिहास, अशा तीन ग्रंथांतून 'नवी भारतविद्या' साकार होऊ शकते.

यात मला अभिप्रेत 'नवी भारतविद्या' थोडक्यात वर्णिली आहे. हे लक्षात न घेता, विपर्यास करून धं.नी पुढील विधाने केली आहेत : (कंसात माझ्या प्रतिक्रिया.)

जुन्याला बाद करणारी 'नवी' असणार नाही. (म्हणजे काय?)

भारतविद्येचा एक फार मोठा भाग 'मिथ्य(कथां)'चाही आहे. (नाही; मिथ्य(कथां) च्या अभ्यासाचा).

श्री. खैरे अनेकवार 'ज्योतिःप्रवण' (अंतरिक्षप्रवण) असं भारतविद्याविषयक मानीव मांडतात. (भारतविद्याविषयक नव्हे; भारतीय पुराणकथांच्या आकलनात).

९.२ विष्णू आणि धूमकेतू

वेदातला विष्णू हे धूमकेतू या गोचराचे मिथ्य आहे असे प्रतिपादन मी *विष्णु इन द वेद* या इंग्रजी निबंधात केले आहे. ध. त्याबद्दल म्हणतात, " 'विष्णू' एवढी महत्त्वाची देवता मूळ धूमकेतूरूप असेल का हे ज्याने-त्याने समजून घ्यायचे आहे." यातल्या आक्षेपांची निबंधात आलेलीच उत्तरे, जी धं.नी लक्षात घेतलेली नाहीत. ती अशी :

ऋग्वेदातल्या १०२८ सूक्तांपैकी पाच सबंध आणि एक अंशतः अशी सहाच सूक्ते विष्णु या देवतेची आहेत. विष्णुच्या नावाचे वेदातले उल्लेख सुमारे शंभर आहेत. इंद्राची सूक्ते २०६ आणि उल्लेख अगणित आहेत. यावरून दोघांच्या वेदकालीन महत्त्वाची तुलनात्मक कल्पना येईल. *उल्लेखांच्या प्रमाणाने विष्णूला ऋग्वेदातली चौथ्या पायरीवरची देवता मानतात.*

यावरून विष्णू ही वेदात 'महत्त्वाची' देवता नाही हे स्पष्ट होते. तुलनेने धूमकेतू हे गोचर माणसांच्या मनावर प्रभाव पाडण्यासारखे, मनात देवतापणाची भावना उदित करण्यासारखे आहे ते निबंधात असे सांगितले आहे :

अनुक्रमणिका

केवळ वेगळी व्युत्पत्ती करून विष्णू आणि धूमकेतू यांची संगती बसवता येणार नाही. *सूक्तांमध्ये विष्णूचे जे पराक्रम सांगितले आहेत त्यांचीही या आधाराने चांगली संगती लावता आली पाहिजे आणि तशी ती लागते.* सूर्य, चंद्र, तारे आणि ग्रह आकाशात नेहमीच दिसत असल्याने ओळखीचे असतात. *धूमकेतू* मात्र असा असतो की, तो अचानक नवलाई म्हणून प्रकटतो, मोठी अंतरे कापतो ती कापताना सूर्याभोवती फिरतो, पंख्यासारखा विस्तारतो किंवा आकाराने लहानही होतो. त्याच्या फिरण्याच्या तीन अवस्था दिसतात : सूर्याच्या दिशेने वेगाने येणे, सूर्यापासून दूर जाणे, सूर्याच्या मागे किंवा दूरदूर अवकाशात लुप्त होणे. (कालांतराने परत येणे ही तशी पहिलीच अवस्था). साहजिकपणेच *धूमकेतू हा स्तुतीला आणि भक्तिभावाला पात्र ठरला.* सूक्तांमधली मिथ्यकथात्म अर्थांतरे त्याच्या या एक किंवा अनेक अंगांची वर्णने करतात.

ध.च्या आक्षेपाचे निबंधातलेच निराकरण पुढे आणले आहे त्याचा पुन्हा विचार करून ध. आपली भूमिका बदलतील अशी आशा करतो.

९.३ रामायणाचे आकलन

सहंच्या पुस्तकातील 'मिथ्यमिमांसा' प्रकरणात आरंभी आणि शेवटी पुराणकथांचे आकलन करून घेण्याच्या माझ्या पद्धतीचे तात्त्विक विवेचन आहे. या दोहोंच्यामध्ये रामायणातल्या (हनुमान धरून) कथांचा सारांशाने आणि लोकबोध रीतीने केलेला उलगडा सहंनी सूत्ररूपाने सांगितला आहे. त्याच्या सविस्तर रूपाचे संमत लेखनातले संदर्भही तेथे नोंदले आहेत, ते सर्व पाहून धं.नी समीक्षा करायला हवी होती.

तशी न केलेल्या समीक्षेत त्यांनी दोन विधाने केली आहेत -

१. हे खैरे यांचं प्रतिपादन उत्प्रेक्षारूप वाटतं.

२. राम म्हणजे चन्द्राचा तेजस्वी भाग... लघुचन्द्र म्हणजे शत्रुघ्न ही खैरे यांची समीकरणं पटवून घेण्याची कुवत *मेंदीव-मर्यादेमुळं* माझ्यात नाही.

क्र. १ चे विधान चिकित्सेचे तर क्र. २ चे कुत्सेचे आहे. चिकित्सेच्या विधानाचा विचार येथे करतो.

वर निर्देशित 'तात्त्विक विवेचना'त हे आले आहे की, 'मिथ्य म्हणजे विश्वातल्या गोचराच्या रूपकाचं कथापात्र-रूप. जसं, धूमकेतूचं मिथ्य वानर.' आणखी, "उदाहरणार्थ, रामायणाचा नायक राम-रामचंद्र हे चंद्रावरचं रूपक आहे. तमिळ रामन् म्हणजे रात्रीचा राजा." अशा रीतीनं पुराणकथेतल्या पात्राच्या उभारणीत उत्प्रेक्षा काम करीत असते. आणि म्हणून अद्भुताने भरलेल्या कथेतल्या पात्राचे आधारभूत गोचर प्रतिलोम तर्काने शोधताना केलेले विवेचन हे 'उत्प्रेक्षारूप *उलगडणारे* प्रतिपादन' असते. अशी उत्प्रेक्षारूपे प्राचीन समाजातल्या सर्वसामान्य बुद्धीच्या माणसांनी केली ती उलगडून दाखवल्यावर सर्वसामान्य बुद्धीच्या आजच्या माणसांनाही समजू शकतात.

कथानायकांप्रमाणेच त्यांची निवासस्थाने उत्प्रेक्षारूप असतात. 'नक्षत्रे ही देवांची मंदिरे आहेत.' हे ब्राह्मणग्रंथांच्या रचनाकारांनी त्यांच्या परिसरातील वास्तूंवरून म्हटले. त्याच परंपरेतल्या कवींनी रोहिणीपंचकाला पंचवटी म्हटले.

९.४ वारूळांचे अर्थन

वारूळ व कुंभ ही 'लोकविद्येतील योनीची प्रतीक' असल्यानं 'योनिज' या गद्यस्वरूपी शब्दाऐवजी 'कुम्भोद्भव' व 'वाल्मीकी' हे मिथ्यकथेतील शब्द वापरले गेले असले पाहिजेत असं धं.ना वाटतं. 'वाल्मीकीने रामायण रचले' असे मिथ्यकथेतले विधान मग गद्यस्वरूपात 'योनिजाने रामायण रचले' असे होईल. "योनिमार्गाने जन्माला आलेल्या, म्हणजे नैसर्गिकपणे बाळंत झालेल्या बाईला झालेल्या, मुलाने रामायण रचले" हा या गद्य विधानाचा अर्थ काही कामाचा नाही.

विद्वानांनी केलेल्या अर्थनाला आदिमांचा मानसकल्प समजणे ही धं.ची दुसरी चूक आहे. वारूळाला निघालेली सई योनी पुजायला नाही; फणा काढणाऱ्या नागुबाला पुजायला जात असते.

सहंच्या पुस्तकात पृ.५३ वर म्हटले आहे की, रोहिणी, मृग आणि व्याध यांच्या खगोलस्थितीच्या

गोचरावर वेगवेगळी मिथ्ये कल्पिल्यामुळे वेगळया कथा रचल्या गेल्या आणि त्यांच्या संस्कृत पुराणकथाही झाल्या. वारूळ आणि वाळव्यांचेही तसेच झाले आहे. भगिनी निवेदिता यांच्या *क्रेडल टेल्स ऑफ हिंदूइझम* पुस्तकातल्या 'द स्टोरी ऑफ ध्रुव - ए मिथ ऑफ द पोल स्टार' या कथेच्या आरंभीच म्हटले आहे : (भाषांतर देत नाही)

The poetry of the world is full of the *similies devised by poets to suggest the midnight sky.* The great multitude of the stars shining and quivering, as it were, against the darkness, have been likened to many things - to a swarm of golden bees, To golden apples on a tree, to a golden snow-storm in the sky, to fireflies at evening, holes in a tent-roof, distant lamps moving in the darkness, jewels on a blue banner, *and so on and so forth. But only in India, so far as I know have they ever been compared to white* ants, building up a vast blue ant-hill.

येथे भगिनी निवेदितांनी स्पष्ट शब्दात ध्रुवबाळाच्या कथेला 'ध्रुवताऱ्याची मिथ्यकथा' म्हटले आहे. मध्यरात्रीचे आकाश आणि त्यात चमचमणारे तारे यांच्यावर किती प्रकारची रूपके (ओघानेच,मिथ्येही) रचली गेली आहेत तेही त्यांनी सांगितले आहे. "पण माझ्या माहितीनुसार, फक्त भारतातच मध्यरात्रीच्या ताऱ्यांची तुलना, अफाट निळया वारूळाची बांधणी करणाऱ्या वाळव्यांशी केलेली आहे." हे भगिनी निवेदितांचे विधान वारूळाला योनीचे प्रतीक मानणारांनी विशेषकरून ध्यानात घ्यावे.

१०. मुख्य आक्षेप - इंडोयुरोपियनचा आडमुठा आग्रह

सहंच्या पुस्तकात (पृ.२९-३३) " 'प्रस्थापितां'ची अनास्था " या मथळयाचे प्रकरण आहे. त्यात *फक्त महाराष्ट्रातल्या प्रस्थापितांबद्दल* लिहिले आहे. त्यांची बाजू उचलून धरण्यासाठी ध. म्हणतात... मंडन करता येत नसेल तर खंडन तरी टाळावं या सद्हेतूनंही प्रस्थापित मुग्धता बाळगत असावेत.

हे समर्थन अजब आहे. नंतरचे विधान मात्र बरेच स्पष्ट आहे :

खैऱ्यांशी फार मोठा मतभेद म्हणजे युरो-भारतीय भाषा ही संकल्पना न स्वीकारण्याबाबतचा आहे. याच्या मागे त्यांची नेमकी कोणती मनोभूमिका आहे हे मला कळत नाही. यावर खैरे म्हणूं शकतील की, "मनोभूमिका अशी शून्य; 'वस्तुस्थिती' आहे." ठीक आहे. खैरे यांच्यावर दोषारोप नकोत.

यातल्या मनोभूमिकेच्या मुद्द्याविषयी *अडगुलं मडगुलं* भूमिका पृ.०६ वरून उतारा देतो :

येथे हे आवर्जून स्पष्ट केले पाहिजे की, भाषिक विज्ञानानुसार विवेचन करताना या ग्रंथात किंवा इतरत्रही, ही संस्कृतिक एकता गृहीत धरण्याचा किंवा सिद्ध करण्याचा भावनाप्रधान अट्टाहास केलेला नाही. अशी एकता (खरे तर अभेद) सहज उघड होत गेली; जेथे स्पष्ट दिसली तेथे तिच्याकडे लक्ष मात्र वेधून घेतले आहे. हा भाषिक अभ्यास भारतीय संस्कृतीचा इतिहास नव्याने लिहावयास लावील यातही केवळ ज्ञानानंदच वाटेल.

सहंच्या पुस्तकावर परीक्षण लिहिताना संमतविचारावर झोड उठवण्याआधी धं.नी संमतसाहित्य नजरेखालून घातले असते तरी त्यांना हे सारे दिसले असते आणि माझ्या मनोभूमिकेबद्दल आधी संशय व्यक्त करून नंतर उदार मनाने मला दोषारोपातून मोकळे करण्याचे नाटक त्यांना करावे लागले नसते.

हे झाल्यावर इं.यु. मानीवातील आर्यांच्या मूलस्थानाविषयी काही उलटसूलट लिहून छेदक ७ व ८ प्रमाणेच दहा पंडितांची नावे देऊन त्यांच्यांवर *अन्याय होऊ नये* अशी इच्छा व्यक्त करतात.

त्या छेदकांवर लिहिताना दिले तसेच यातल्या काही पंडितांचे संमतलेखनातले संदर्भ धं.च्या माहितीसाठी येथे देतो : सुनीतिकुमार चटर्जी यांच्या *द्रविडियन* या व्याख्यान-पुस्तकातले अवतरण व टिप्पणी *द्रविड महाराष्ट्र* (१९७७) या पुस्तकात पृ.१८-२० वर

आली आहेत. ग्रीस आणि तुर्कस्तान यांच्या मधल्या समुद्राला ईजीयन समुद्र म्हणतात. ईजीयन संस्कृतीच्या खनितांमध्ये तर्‌मिलै या स्थळनामाचा उल्लेख मिळाला. त्याचा तमिळ-द्रविड या नावांशी इं.यु. सरणीने संबंध जोडण्यासाठी चटर्जी म्हणतात.

...आपल्याला असे काही समीकरण कल्पिता येणार नाही का -

तमिळ-दमिळ-दमिल-द्रमिळ-द्रमिल-द्रमिड-द्रविड-तर्‌म्मिलि-तर्‌मिलै?

संस्कृतला इं.यु.कुळाशी जोडली त्याचप्रमाणे दक्षिणी भाषाकुळाला भूमध्यसमुद्रीय संस्कृतीशी जोडण्यासाठी हा सगळा आटापिटा! याच चटर्जींनी त्यांच्या बंगाली भाषेच्या इतिहासात म्हटले आहे की, द्राविड भाषा बोलणारे लोक भारताच्या बहुतांश भागात राहत होते आणि भारतातल्या स्थळनामांच्या मुळांचा कसून शोध घेतला तर त्यातल्या बहुतेकांत मूळ द्राविड भाषेचा अंश सापडेल. (*द्रविड महाराष्ट्र* पृ.३ *अड्गुलं मड्गुलं* पृ.५)

याचप्रमाणे, टर्नर यांच्या कोशाचे संदर्भ आणि त्यांवरील विवेचन सहंच्या पुस्तकातील साहित्यसूचीतल्या 'भाषाशास्त्र : परिषदा, चर्चासत्रे यांतील निबंध' या विभागातल्या नऊ विस्तृत निबंधांमध्ये धं.ना पाहता येतील.

तमिळ...तर्‌मिलै सारखी न पटण्याजोगी समीकरणे इं.यु.पंडितांच्या लेखनात इतरत्रही भेटतात. *अड्गुलं मड्गुलं* पृ.९ वर चे अवतरण पाहावे.

प्रो. वेलवणकरांनी 'ओवी' ही संज्ञा 'अर्धचतुष्पदी' पासून "अठ्ठोठ्ठवइ - अड्ढुड्ढवयी - अड्ढूहवई - अड्ढवई - ढूहवई - हूहवई - हूअवयी - होवई - ओवाई - ओवी" अशी व्युत्पादिलेली आहे. डॉ. एस्. एम्. कत्रे यांनी संस्कृत 'अपपादिका - अववाइआ - ओवैया - ओवी' अशी ओवीची परंपरा दिलेली आहे.

इं.यु. पंडितांच्या असल्या निर्मूल निर्वचनांकडे धं. सोयिस्करपणे दुर्लक्ष करतात. किंबहुना, त्याच परंपरेला 'वाट पुसत' परीक्षणात ठिकठिकाणी, एका शब्दावरून दुसऱ्या शब्दावर उडया मारीत जातात. वर, त्या निर्वचनांना तर्कसंगत पर्याय देणारा मी आणि त्याविषयी लिहिणारे सह त्या दहांसारख्या *सहस्रावधी* पंडितांवर अन्याय करीत आहोत असे भासवतात:

हे पंडित 'युरोभारतीय उत्प्रेक्षित (म्हणजे काय?) धातूंची सूची सादर करतात त्याचे काय?' असा बिनतोड वाटणारा सवाल धं.नी केला आहे. याचे काही विवेचन 'वेदातला विष्णू' या निबंधात मी केले आहे. त्याचप्रमाणे (छेदक ५, संदर्भ २ मध्ये उद्धृत) विसाव्या शतकातील नव्या भाषाविचाराचे प्रवर्तक सोस्यूर यांनी जे विचार मांडले आहेत ते इं.यु.वादींना अधिक मान्य होतील :

जुनी शिष्टरीत शब्दांची विभागणी धातू, सामान्यरूप, प्रत्यय इत्यादी प्रकारांत करून या भेदांना एक परम मूल्य चिकटवीत असे. बोप्प आणि त्यांच्या शिष्यांचे लेखन वाचताना आपल्याला असे वाटले की, ग्रीकांनी अनादिकाळापासून आपल्याबरोबर धातू आणि प्रत्यय यांचे एक गाठोडे बाळगले होते; आणि त्याचा उपयोग ते शब्द बनवण्यासाठी करीत; आणखीही असे की, ते बोलता-बोलता आपले शब्द उत्पादण्याचे काम करीत. उदा. त्यांच्या लेखी पातेर् (पिता) म्हणजे पा धातू+तेर् प्रत्यय इ. (ए कोर्स इन् जनरल लिंग्वस्टिक्स पृ.८४)

या परखड टिप्पणीला अनुसरून धं.नीच धातुपाठादी बृहत्सूचींचा पुनर्विचार, "प्रस्थापितांनी दाखवून दिलेल्या, तमिळमधून संस्कृतात आलेल्या 'शेकडो' शब्दांच्या" संदर्भाने तरी करावा.

१०.२ अवेस्ता आणि असूर्य देश

(ध) खैरे यांनी ऋग्वेदातील व अवेस्तातील शब्दसाम्याचा विचारही कोठे मांडला नाही.

धं.च्या दहा पंडितांपैकी डॉ. मेहेंदळे यांच्या *प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती* या विशाल ग्रंथाचा 'प्रचलित भारतविद्या आणि पुराणकथा' हा मी लिहिलेला विस्तृत परीक्षणलेख *नवभारत नोव्हें-डिसें*

अनुक्रमणिका

२००१ अंकात प्रसिद्ध झाला होता तो धं.चे या बाबतीत उद्‌बोधन करील. (दहातले एक पंडित थीमे यांच्या मेहेंदळे-पुरस्कृत 'एन्सिस>असि' या व्युत्पत्तीचा साधार प्रतिवाद आणि पर्यायही त्या परीक्षणात आला आहे) त्यातले दोन छेदक 'प्राचीनतेचे परिमाण' आणि 'मित्र' च्या प्रवासाची दिशा हे या संदर्भात धं.नी अधिक काळजीपूर्वक वाचावेत. त्यातला विशेष,महत्त्वाचा अंश पुढे देतो :

प्रचलित भारतविद्येच्या दंडकांना धरून ज्या भारत-इराणी भाषेतून वेदांची भाषा विकसित झाली असे मानले जाते तिचा उपलब्ध आधार, तिच्या *अनुमानित कालानंतर निदान पंधराशे वर्षांनंतरच्या भाषेतल्या, अडीच हजार वर्षांनी संकलित* अवेस्ता चा आहे! 'भाषिक दृष्ट्या अवेस्ता भाषा संस्कृत भाषेला - विशेषतः वेदांत आढळणाऱ्या संस्कृत भाषेला - अतिशय जवळची आहे' हे या अनुमानप्रणालीचे मुख्य जनक कारण आहे. आरंभी सांगितल्याप्रमाणे, प्रचलित भारतविद्या या अनुमानप्रणालीवरच उभी आहे.

संस्कृतातला सुहृद् अवेस्तातला करार होतो हे भाषिक वास्तव त्या शब्द-संकल्पनांचा प्रवास *भारतातून इराणकडे* झालेला असल्याचे दाखवते. त्याच कारणामुळे ऋग्वेदातले मित्रसूक्त ९ ऋचांचे तर अवेस्तातले मिथ्रयश्त १४० हून अधिक कडव्यांचे आहे. मित्रसूक्तात व्रत, दोष, नमन, सुमती यासारख्या गोड गोष्टी आल्या आहेत ; तर मिथ्रयश्तात 'मिथ्र' कधी फसवला जात नाही, तो रात्री जागा राहणारा आहे. मिथ्राचे दहा हजार गुप्तचर त्याला लोकांवर लक्ष ठेवण्याच्या कामात मदत करीत असतात अशा कडव्या तरतुदी आहेत.

अवेस्ताचा उल्लेख करून, तादृश कारण काही नसताना, लागलीच ध.सांगतात की, "'असूर्या लोकाः'ही काल्पनिक देशसंज्ञा नाही ती असीरियासाठी वापरली गेली असण्याची शक्यता अधिक आहे." या त्यांच्या सूचनानुसार ईशोपनिषदातील त्या प्रसिद्ध मंत्राचा अर्थ पुढीलप्रमाणे 'असण्याची शक्यता' निर्माण होते:

असूर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृताः
ताँस्ते प्रेत्यभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ।

असिरिया नावाचा देश घनदाट अंधाराने झाकलेला आहे. आत्महत्या करणारे लोक मेल्यावर त्या देशाकडे जातात.

इं.यु.चे ते सहस्रावधी भाषापंडित या अर्थाशी सहमत होण्याची शक्यता नाही.

(ध) रामायणातील 'भरत' म्हणजे सागराला भरती आणणारा चन्द्र असेल तर ऋग्वेदातील भरतांची टोळी म्हणजे काय?

धं.चा हा प्रश्न त्यांच्या परीक्षणात या ठिकाणी अकारण उपटलेला आहे. असो. तमिळ 'परतर् = समुद्रतटावरचे लोक, मच्छीमार जमात.' यावरून ऋग्वेदातील भरतांच्या टोळीचे स्वरूप समजू शकते.

'को भरतः किं च भारतम् ।' या माझ्या निंबधात भरत शब्दाचा हा अर्थ दिलेला आहे. हा निबंध 'लोकभाषा आणि संस्कृत' या पुस्तिकेत अंतर्भूत आहे. या पुस्तिकेतल्या निंबधावर भांडारकर संस्थेने १९ एप्रिल २००५ या दिवशी तीन तासांचे चर्चासत्र घेतले होते. त्यात या निबंधांवर ध. यांनीच प्रतीचर्चा केली होती. तिला मी समर्पक उत्तरही दिले होते. तरीही, अगदी नव्याने काढल्यासारखा हा प्रश्न ध.इथे मांडतात हा एक प्रकारचा अप्रामाणिकपणाच म्हटला पाहिजे.

१०.३ चार शब्दांचा तक्ता

पितृ, भरामि, श्वन्, गो या चार संस्कृत शब्दांशी समान किंवा समांतर ध्वनी व अर्थांच्या ग्रीक आदी भाषांतल्या शब्दांचा 'हा तक्ता काय दर्शवतो?' असा प्रश्न ध.करतात. तो काय दर्शवतो याचे विवरण त्यांनी स्वतः करायचे मात्र टाळले आहे. वर सोस्यूर यांचे अवतरण दिले आहे त्यात पातेर् च्या व्युत्पत्तीची कृत्रिमता दाखवलीच आहे. पितृ या शब्दाशी संबंधित 'बाप' वाचक शब्द कोणत्याही भारतीय भाषेत नाही त्यामुळे टर्नर यांच्या कोशातही तो शीर्षशब्द म्हणून आलेला नाही हे धं. ना माहीत नसणारच. आणि या वांझ प्रश्नाच्या सहाच ओळींआधी "'गोः' हा शब्द

मूळ सुमेरी आहे" हा शोध धं.नी जाहीर केला आहे तो तक्त्यातल्या नोंदीच्या विरूद्ध जातो.

धं.चा तक्ता एक गोष्ट नक्कीच दर्शवतो;ती ही की, इं.यु. लेखनात संस्कृतेतर भारतीय भाषांचा विचार झालेला नाही. सहंचे पुस्तक 'तमसं' चा काळा चष्मा काढून पुन्हा वाचले तर, संमतलेखनात ही त्रुटी भरून काढण्याचा प्रयत्न केला आहे हे धं.ना कळू शकेल.

या संबंधात ऋग्वेदे भारतीयाः भाषासंस्कृतयः या (मार्च २००६ मध्ये भांडारकर संस्थेत धं. नीच भरवलेल्या पंडित परिषदेत सादर केलेल्या) माझ्या निबंधातला काही भाग आणि एक तक्ता (धं.नी डॉ.पळसुले यांच्या युभातः संस्कृतं प्रति। ग्रथांचा निर्देश केला असल्यामुळे संस्कृतातच)खाली देतो:

तेन हि ग्रीक - संस्कृत - सामेभ्यः प्रचुतरमात्रायाम् अन्तर्हितानि उत्तरदक्षिणभारतीयभाषाणां साम्यानि नाभिज्ञातानि भारतीयैरपि विद्वद्भिः कुतः पाश्चिमात्त्यैः। अस्मिन् संसदि कतिपयानि तानि दर्शनीयानि - बहुशः तेषां शब्दानां विषये, ये भारतयुरोपीय - सिद्धान्तप्रचालने प्रथमाः प्रमुखाः वा निर्देशकाः आसन्।

संस्कृतम्	भारतयुरोपीयम्	भारतीयम्
पितृ	ग्रीक पातेर्	तमिळ पेत्तान्
मातृ	ग्. मातेर्	त.मा.तिरु = महास्त्री
पति	ग्. पोतिस्	त.पति = प्रवेश(कः)
छाया	ग्.स्किआ	त. सायल्
भृ,भर,भार	ग्. फेरो	त.पेरु = भरणम्
त्रि	ग्. त्रेइस्	त.तिरि = परिवृत्
		मराठी तिरपा=तिर्यक्
द्वार	ग्.थुरा	त.तारि=मार्गः
देवस्	ग्.देऽउस्	त.तेयूवम्.ती=अग्निः
अम्बरम्	ग्.ओम्ब्रॉस्	त.उम्बर्=नभः
अश्व	ग्.एक्युउस्	क .असवस=त्वरा,वेगः
श्वन्	भा.यु 'क' ओन्	त.म.छू
परशु	ग्. पेलेकुस्	त.परि=छिद्
		म.फरशी=कुठारः

....

इं.युः धातूंची बृहत्सूची, मग अवेस्ता, काही सुमेरियन, मधेच भरतांची टोळी, मग एक तक्ता, मग पार जोन्सच्या भाषणातला सगळयांना माहीत असलेला उतारा, आर्यांचे मूळ वसतिस्थान एवढं सगळं पानभरात उरकून ध. माहुलकरांच्या *वृद्धिः* पुस्तकाचा उल्लेख करतात. माहुलकरांनी इं.यु. उपपत्तीचा इतिहास दिला आहे तरी त्या उपपत्तीत ते बदल किंवा सुधारणा करीत राहण्याला सिद्ध आहेत. ते म्हणतातः

...त्या काळात या निरनिराळया व्याख्यानांत मी जे विचार मांडले ते त्या-त्या काळाशी सापेक्ष होते. ते आता जुने झाले आहेत..(पृ.१२)

अशी नव्या विचारांचे स्वागत करणारी वृत्ती असल्यामुळे ते स्पष्टपणे म्हणू शकतातः

...बोलल्या जाणाऱ्या बोली बदलत जातात. तरीपण या सर्व स्थल-काल-लोक या बंधनांना बाजूस ठेवून आपल्या ज्ञानव्यवहारासाठी विद्वान एखादी प्रशिष्ट संभाषण कृती घडवीत राहतात. *संस्कृत ही एक अशी प्रशिष्ट कृती होती; ती प्रत्यक्ष बोली नव्हती.* (पृ.४६)

धं.नी हे समजावून घ्यावे.

'संमतविचारात नवीन काहीच नाही' ही सुरवातीची भूमिका थोडी सुधारून 'तमिळभाषा मराठीतील काही शब्द उमगण्यासाठी उपयोगी पडते' इतपत मान्यता धं. नी येथे नोंदली आहे. त्यातली ऊनोक्ती सोडून देऊ. या 'काही शब्द उमगण्यामुळे' जोन्स-बॉप परंपरेतील लेखनाचे खंडन होत नाही असे ध.म्हणतात. संमतविचारामागची प्रेरणा काय आहे ते मागे दिलेच आहे. ती प्रेरणा इं.यु उपपत्तीचं खंडन करण्याची नाही. पण, वर म्हटल्याप्रमाणे त्या उपपत्तीला जे शुद्धिपत्र संमतविचाराने जोडले आहे त्याचे स्वरूप सहंच्या पुस्तकात पृ.१२-१३ वर दाखवले आहे. या संदर्भात *मराठी भाषेचे मूळ* पृ.७५ वर म्हटले आहे :

आता आपण निरखणाचे वावर वाढवून, मराठीत असलेल्या दक्षिणी तत्त्वाचा थोडासा शोध घेतला आहे. याउलट मराठीची जवळजवळ आमूलाग्र फोड

अनुक्रमणिका

केवळ उत्तरी भाषावरूनही करण्यात आली आहे. तपशिलाच्या ज्या बाबींची अशी फोड होऊशकत नव्हती त्या शंकास्थळे म्हणून तरी राहिल्या किंवा त्यांची स्पष्टीकरणे ओढूनताणून तरी आणली गेलीच. *ज्या भाषेचा असा विचार दोन्ही टोकांकडून होऊ शकतो ती साहजिकपणेच त्या टोकांना जोडणारी रेषा होते, त्या दोन मानलेल्या भाषाकुळांचा दुवा होतो.* भूगोलावर महाराष्ट्र तशी भाषांमध्ये मराठी 'मध्येमहाभारतम्' उभी ठाकते.

या दुव्याचे भाषाभ्यासात नेमके महत्त्व काय? सुरुवातीलाच दिलेला दृष्टांत उचलून 'हा दुभाषिक लेख आहे' असे म्हणता येईल. त्याच्यामुळे त्या दोन भाषांचे संबंध जुळवायला मदत होईलच; त्या दोन भाषांवरही आणखी प्रकाश पडू शकेल. त्यासाठी तिचे 'लोकभाषा' स्वरूप उपयोगी पडेल. प्रमाणभाषा जेवढी बनीव तेवढा तिचा उपयोग कमी प्रमाणात होईल.

हे लिहिल्यानंतरच्या पंचवीस वर्षांत 'त्या दोन भाषांवरही आणखी प्रकाश' टाकण्याचे एकहाती काम मी करीत आलो आहे. त्यातून जे संशोधन निष्पन्न झाले त्या सगळयाला प्रतिसिद्धांत म्हटले तर त्याचा मुळारंभ 'अडगुलं मडगुलं' लेखमालेने झाला होता ही वस्तुस्थिती आहे. त्यामुळे सहंचे त्या अर्थाचे वाक्य हे '*प्रतिपादन फार मोठ्या झोकदार शैलीत*' असे ध. म्हणतात ते अशिष्टपणाचे आहे. इं.यु.ला प्रतिसिद्धान्त विकसत गेला तर मोठा अनर्थ झाला असंही धं.नी वाटून घेण्याचं कारण नाही. तो सिद्धान्त आहे असं धं.नी दहादा म्हटलं तरी ते एक 'अभ्युपगम' (म्हणजे मानीवच) आहे हे मराठीत, धं.ना मान्य दहा पंडितांपैकी डॉ.मेहेंदळे यांनीच सांगितले आहे.

धं. ना अभिप्रेत मूलजन हे बॉप-प्रणीत वीर की आर्य हे ते स्पष्ट करीत नाहीत. आर्यांच्या मूलस्थानाविषयी *रविवार सकाळ* मध्ये १९९२ साली चर्चा झाली होती. त्यावेळीही मेहेंदळे यांनी इंडो-युरोपियन ही *कल्पित भाषा* असल्याचे त्यांच्या लेखात म्हटलेच होते. त्यांच्या लेखात अगस्तीच्या महाभारतीय कथांना इतिहासमूल्य चिकटवले होते त्याचा ठोस प्रतिवाद मी माझ्या लेखात केला होता. मूलस्थानांच्या चर्चेत 'भगदत्त' हे 'बगदाद' चे मूळ रूप आहे का हे तपासावे असे मला सांगण्यापेक्षा धं.नी स्वतःच तपासावे.

जोन्सच्या अभिभाषणासंबंधीच्या माझ्या निबंधात, जोन्सच्या (धं.नी उद्धृत केलेल्या तिसऱ्या परिच्छेदाआधीच्या) पहिल्या व दुसऱ्या परिच्छेदातला, भारतीय भाषा आणि संस्कृत यांच्या संबंधांचा विचार संमतविचाराच्या दिशेनेच कसा जातो ते दाखवले आहे. सहंच्या पुस्तकातल्या साहित्यसूचीच्या भाषाशास्त्र विभागात अनेक इंग्रजी - मराठी निबंध धं.ना दिसतील, त्यांत इं.यु. मानीवाचा जरूर तेथे विचार करून बहुतेक ठिकाणी संमत पर्याय नोंदले आहेत. धं.ची प्रतिवादाची रीत डार्विनच्या सिद्धान्ताचा प्रतिवाद बायबलचे उतारे देऊन करावा तशी आहे.

वस्तुतः ज्ञानविज्ञांनात नवीनवी मानीवे दाखल होत असतात, ती जुन्या मानीवांना (भले त्यांना कोणी 'सिद्धान्त' म्हणत असतील!) मुरड घालायला लावीत असतातच. तरीही त्यांच्यामधला काही अंश शाश्वत असतो तो त्या नव्या मानीवांनाही आधार देत असतो. उदा. कोणत्याही भाषेचा अभ्यास करायचा असला तर 'निरखणांचं वावर' तिच्या बाहेरच्या भाषांपर्यंत विस्तारले पाहिजे ही इं.यु. अभ्यासाची देन संमत अभ्यासाचाही मूलाधार आहे.

११. खैऱ्यांच्याही पलीकडले : प्रस्तुताबाहेरचे विषयांतर

दक्षिणी भाषांचा संबंध एत्रुस्कन, अल्ताइक, जपानी इ.शी दाखवणारे प्रयत्न संमतविचाराहून पूर्णपणे वेगळया आशयाचे आहेत. त्यांना 'खैऱ्यांच्या पलीकडचे' म्हणणे किंवा त्यांच्या मानाने मी 'मारलेली उडी बरीच आटोपशीर व बेताची' म्हणणे वडाची साल पिंपळाला जोडण्यासारखे आहे. एत्रुस्कनविषयक ग्रंथ 'जर्मन जाणकाराच्या सहृदय साह्यामुळंच' ध. वाचू शकले. त्यापेक्षा कोणचंही साह्य न घेता मराठी-इंग्रजी-हिंदी-संस्कृत संमतलेखन धं.ना समग्र वाचणे शक्य आहे. तसे त्यांनी वाचावे आणि थेट माझ्याकडून शंकानिरसन करून

घ्यावे. त्यानंतर ते संमतविचारावर लिहिण्यास पात्र होतील. तूर्त, 'स्नेहल समानधर्मी' म्हणून नावानिशी निर्दिष्ट केलेल्या व्यक्तींशी चर्चा करण्याचा त्यांचा सल्ला भोचकपणाचा आहे इतकेच नमूद करतो.

१२. लोक-'विद्या' व 'अ' विद्या : अव्यवस्थितचित्ताचा प्रसाद

या छेदकाच्या मथळयातल्या अवतरणचिन्हांचे प्रयोजन धं.नाच माहीत. या छेदकात लोकविद्येविषयी लिहिलेल्या पहिल्या पंधरा ओळी अनाकलनीय आहेत. त्यांच्या पुढल्या, भूलभुलैया रचनेच्या अकरा ओळींतून ध. सुचवतात:

अधिक सावध-समंजस लोकविद्येचा 'आधारू' व 'तमिळेन विज्ञातेन सर्व विज्ञातं भवति' ही *अपश्रद्धा टाळून* सम्यक्श्रद्धेनं सादर केलेलं "तमिळ भाषा व संस्कृतीचं योगदान" हे लेखन या काळात विश्वनाथांनी नाही तर कोणी करायचं? *दृढधारणा (conviction)* असेल तर तमिळ-महाराष्ट्र (तमिळनाडु-महाराष्ट्र?) या दोहोंमधील अनेकविध* (भाषा, साहित्य, संस्कृती, रीतिरिवाज) यांच्यांतीलं (आदान-प्रदानपर) संबंधांवर श्री.विश्वनाथजी खैरे यांनी लिहित राहावं. सहं इतकेच आम्हीही त्यांचे चहाते आहोत.

हा अव्यवस्थितचित्ताचा प्रसाद आहे आणि सुभाषितात सांगितल्याप्रमाणे तो भयंकर आहे. अमुक वाचा, तमक्यांशी चर्चा करा हे रटून झाले, आता अमुक लिहा हे सांगण्याचा उद्धटपणा ध.करीत आहेत. या उताऱ्यातले सगळे छद्‌म उलगडून दाखवण्याइतके महत्त्व त्याला देण्याचे कारण नाही. फक्त भारतीय भाषा-संस्कृतीच्या अभ्यासाशी संबंधित वस्तुस्थितीचा एकच मुद्दा येथे मांडतो.

संमत अभ्यास माझ्या एकटयापुरता सीमित होऊ नये हे मी पहिल्यापासून सांगत आलो आहे. *अडगुळं मडगुळं* (१९८१)च्या भूमिकेत पृ.५ वर म्हटले आहे :

संस्कृत विद्येच्या चिकित्सक अभ्यासात महाराष्ट्र नित्य पुढे राहिला आहे. तशाच प्राचीन तमिळकडे मात्र दुर्लक्ष झाले आहे, अजूनही होत आहे. ही स्थिती बदलून *अनेकानेक अभ्यासकांनी आणि संस्थांनी 'संमत' अभ्यासाकडे लक्ष पुरवले तर आमूलाग्र नवीन आणि शंभर टक्के भारतीय अशा भाषिक संशोधनाचे श्रेय महाराष्ट्राच्या पदरी पडेल...* भाषिकाच्या विशाल वावरात संमत हे एक क्षेत्र आहे. त्याचा विकास एकटयादुकटया व्यक्तीकडून किंवा एकाददुसऱ्या पुस्तकाने पुरेसा होणार नाही. पण त्या क्षेत्रात सोन्यांचे पीक निघण्याची क्षमता मात्र आहे.

या धारणेला अनुसरून हे संशोधन संस्थागत व्हावे याचा नित्य प्रयत्न मी करीत आलो आहे. त्या प्रयत्नाचे एक फल म्हणजे भांडारकर संस्थेत "भारतीय भाषा आणि संस्कृती" हा नवा विभाग घटनेत समाविष्ट होऊन ४ ऑक्टोबर १९९९ रोजी सुरू करण्यात आला.सहंच्या पुस्तकाचे परीक्षणलेखक डॉ. मो. गो.धडफळे(ध)हेच त्या विभागाचे सुरवातीपासून आजतागयत अधीक्षक आहेत. परीक्षणलेखात सर्वत्र व्यक्त झालेल्या इंडोयुरोपयनवरील त्यांच्या अपश्रद्धेच्या दृढधारणेमुळे धं.नी. या विभागात सात वर्षात एका अक्षराचेही संशोधन केले नाही किंवा होऊ दिले नाही. या जीवन्मृत विभागात काही प्राण भरण्यासाठी केलेला कोणताही प्रयत्न सफल हाऊ नये म्हणून ते पराकाष्ठा करतात.

या वस्तुस्थितीचे पूर्ण ज्ञान बाहेर फारसे नसल्यामुळे भाषा-संस्कृतींच्या अभ्यासावरील संभाव्य दुष्परिणाम वारण्यासाठी या विस्तृत प्रतिलेखाचा प्रपंच करावा लागला.

अनुक्रमणिका

सांकेतिक मृत्यू आणि पनुर्जन्म

डॉ. मंजूषा गोखले

ऋत ही वैदिक संस्कृतीमधील मध्यवर्ती आणि मूलगामी संकल्पना होय. ऋत हे विश्वाचे नियमन करणारे तत्त्व. विश्वाचे कार्य सुसूत्रपणे व अखंडपणे चालावयाचे असेल तर ऋताचे आचरण प्रत्येकाने केलेच पाहिजे. मनुष्य जन्माला येतो तो इतर प्राण्यांप्रमाणे सामान्य, पार्थिव पातळीवरच. तिथून स्वतःचे उन्नयन साधून ऋताच्या पातळीवर पोहोचणे हीच मानवी जीवनाची इतिकर्तव्यता असते. मातीच्या ढेकळामध्ये नैसर्गिकपणे अनघड खडबडीतपणा असतो. पाणी घालून तुडवल्यानंतरच ती घट बनवण्यासाठी लायक होते. मगच तिला चाकावर आकार देऊन, भट्टीत भाजून काढल्यावर घट तयार होतो. तद्वत् माणसालाही स्वतःचे दोष पूर्णपणे नाहीसे करून नवीन गुणवत्ता अंगी बाणवावी लागते, स्वतःमध्ये अंतर्बाह्य बदल करून स्वतःच्या ठिकाणी योग्यता निर्माण करावी लागते. तेव्हाच तो ऋताच्या अलौकिक पातळीवर पोहोचतो. आणि तेव्हाच त्याला पुरुषार्थांची प्राप्ती होते. योग्यता निर्माण करण्याच्या या सर्व प्रक्रियेलाच 'संस्कार' असे नाव आहे.[१]

गुणाधान जास्तीत जास्त चांगल्या प्रकारे पूर्णत्वाला नेण्यासाठी दोष समूळ नष्ट करणे अगत्याचे आहे. दोषांच्या मुळाशी जाता जाता असे लक्षात येते की मनुष्याचा आहे हा देहच नष्ट झाल्याशिवाय संपूर्ण दोषहानी होणार नाही. जुना, पार्थिव, दोषाधिष्ठित देह संपवला, की मगच व्यक्ती पुन्हा नव्याने जन्म घेईल ती योग्यतासंपन्न, गुणाधिष्ठित, अपार्थिव, दैवी अशा पातळीवरच. या कल्पनेतून इष्टफलप्राप्तीसाठी मनुष्याचा सांकेतिक मृत्यू व नंतर त्याचा सांस्कारिक पुनर्जन्म घडवून आणण्याची संकल्पना निर्माण झालेली दिसते. 'हित्वाय अवद्यं पुनः अस्तम् आ इहि' हे वैदिक तत्त्व या संकल्पनेचा आधार असले पाहिजे.

यज्ञ हे वैश्विक ऋताचे प्रतीक. यज्ञाचा परिसर म्हणजे ऋताची योनी! सुकृताचा लोक ! त्यामुळे यज्ञदीक्षा घेणारा यजमान अतिमानवी पातळीवर जाऊन देवांची बरोबरी करीत असतो. त्यासाठी त्याच्या पार्थिव जन्माचा अंत होणे प्राप्त असते.[२]

पुरुषसूक्तामध्ये पुरुषाला यज्ञात हवी म्हणून अर्पण केले गेले, तेव्हा सर्व सृष्टिघटकांची निर्मिती झाली. म्हणजेच हवी म्हणून यज्ञसात् झालेल्या पुरुषाचा सृष्टिघटकांच्या रूपाने पुनर्जन्मच झाला. त्याप्रमाणेच यज्ञदीक्षा घेणारा यज्मान स्वतःच हवी असतो. त्याचा मृत्यू डोक्यावरील केस, श्मश्रू व नखे काढून प्रतीकरूपाने दाखवला जातो. जैमिनीय ब्राह्मणात (III 8.3; X 2.49) अग्निष्टोमाच्या यजमानाच्या बाबतीत केस काढणे, नखे काढणे, श्मश्रू या क्रियांना अनुलक्षून संस्कार हा शब्द वापरला आहे. गंधर्वलोक किंवा देवलोक प्राप्त करून घेण्यासाठी दुसरा जन्म घ्यावा लागतो असेही जैमिनीय ब्राह्मण सांगते. ऋग्वेद, X 90 मध्ये पुरुरव्याच्या मरणाचा उल्लेख आहे, व शतपथ ब्राह्मणातील कथेत पुरुरवा गंधर्व बनल्याचा उल्लेख आहे. म्हणजे गंधर्व होण्यासाठी पुरुरव्याचा मृत्यू आवश्यक आहे. कोसंबी यांच्या मते अतिप्राचीन काळात प्रचलित असलेल्या पुरुषबलीच्या प्रथेचा येथे संदर्भ असावा.[३]

नंतरच्या काळात हे बलिकर्म सांकेतिक झालेले दिसते. साप कात टाकतो त्याप्रमाणे मर्त्य शरीराचा त्याग करावा. या शतपथ ब्राह्मणातील सापाच्या उपमेमध्येच मृत्यू खरा नसून सांकेतिक आहे, हे स्पष्ट होते. 'हे अग्ने, मी माझा देह तुझ्या ठिकाणी ठेवतो' हा मंत्र (शत. ब्रा. III 1.1.8) तसेच शैवदीक्षाविधीमध्ये देहाला केलेले

भस्मलेपन' देह अग्नीला स्वाधीन केल्याचे संकेत देतात. अशा प्रकारे यजमानाचा मृत्यू झाल्यावर तो पुन्हा गर्भावस्थेत जातो. प्राचीनवंशमंडपरूपी गर्भाशयात मुंज गवताच्या आस्तरणावर तो शयन करतो. हे आस्तरण गर्भाला इजा होऊ देत नाही.

त्याला तुपाने माखणे, त्याने मुठी बंद ठेवणे, मौन पाळणे या सर्व गोष्टी त्याचे गर्भाशी सादृश्य दाखवतात. त्याला गुंडाळण्यात येणारे कोरें कापड व कृष्णाजिन ही गर्भाची अनुक्रमे आंतर व बाह्य आवरणे होत. नंतर यज्ञाच्या द्वारा त्याचा पुनर्जन्म होतो - 'स वै यज्ञेन जायते।' (मैत्रा. सं ३.६.७) 'आता तुझ्याजवळ ठेवलेले माझे शरीर पुन्हा माझे झाल' या अग्नीला उद्देशून असलेल्या मंत्रात पुनर्जन्माची सूचना आहे. (तै. सं. I. 2.11). यजमानाला प्राप्त झालेला नवीन देह ऋक्, यजुस्, साम आणि आहुती यांनी बनलेला म्हणजेच दैवी असतो. या दिव्यत्वाची प्राप्ती आधी घडवून आणलेल्या मृत्यूमुळेच होते.

उपनयन हा अतिशय महत्त्वाचा संस्कार. संस्कारक्षम वयातल्या मुलाची शैक्षणिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अशी विविधांगी जडणघडण या संस्काराने सुरू होते. आजपर्यंत कौटुंबिक मर्यादित राहिलेल्या मुलाला त्यापेक्षा विशाल वर्तुळात प्रविष्ट होऊन नवी भूमिका निभवावी लागते. आपले व्यक्तिमत्त्व विकसित करून उत्कर्षाला जायचे असते. अथर्ववेद XI.5 मध्ये ब्रह्मचाऱ्याला मनुष्य, पितर व देव यांच्यापेक्षाही श्रेष्ठ स्थानावर प्रतिष्ठापित केले आहे. ही नवी 'प्रतिष्ठा' मिळवण्यासाठी अगोदरच्या स्थितीचा त्याग अपरिहार्य आहे.

पां. वा. काणे यांनी उपनयनाची तुलना Baptism शी करून St. John यांचे उद्धरण दिले आहे. "Except a man be born again, he cannot see the kingdom of God"[६]

उपनयनप्रसंगी बटूच्या बेंबीला हात लावून गुरु म्हणतो, "हे नाभि, तू याच्या प्राणांची गाठ आहेस, तू सुटून जाऊ नकोस. हे अन्तका, तुला मी याला अर्पण करीत आहे." (धां.ब्रा.I.6.21). म्हणजे मृत्यू घडवून आणताना बटू सुरक्षित रहावा अशी काळजी घेतली आहे. आचार्यांनी बटूला पंचमहाभूतांना देऊन टाकणे व बटूचे क्षौर करणे हे मृत्यूचे संकेत होत. यज्ञातील ऋत्विजाप्रमाणेच आचार्यसुद्धा एका बाजूने 'अन्तक' आहे, तर दुसऱ्या बाजूने 'संजीवक' आहे. कारण तो बटूला आपल्या उदरात गर्भरूपाने धारण करतो.[७] गायत्री मंत्र देताना आचार्य व बटू यांना एका वस्त्राने झाकले जाते हा गर्भसंकेतच आहे. बटूचा पुनर्जन्म होतो तो गायत्री मंत्राने. गायत्रीमंत्र सावित्र आहे. सवितृ शब्दातील सू = जन्माला घालणे हा धातू या मंत्रातील प्रजननशक्तीचा द्योतक आहे. सावित्री-गायत्री ही बटूची माता असून तिचा मृत्यूहरणाशी, आयुष्यवृद्धीशी संबंध परंपरेने मानलेलाच आहे.[८]

बटू जी भिक्षा मागतो त्यामुळे तो पंचमहाभूतांपासून व मृत्यूपासून सुटका करून घेतो असे गोपथब्राह्मण सांगते. म्हणजे भिक्षा हा पुनर्जन्म मिळवण्यासाठी आवश्यक असा विधी आहे. ही भिक्षा गुरुला अर्पण करण्यामागेही आचार्यरूपी मृत्यूपासून सुटका करून घेण्याची कल्पना असावी. मातापित्यांपासून मिळालेल्या जन्मापेक्षा गुरुकडून मिळालेला नवा जन्म श्रेयस्कर व म्हणून पितरांपेक्षा गुरु श्रेष्ठ मानला गेला आहे.[९]

भारतीय परंपरेत अनेक ठिकाणी नवे ज्ञान ग्रहण करण्याच्या संदर्भात मृत्यूचा संबंध आहे. कठोपनिषदात मृत्यू हाच गुरु आहे. नचिकेता मृत्यूकडे गेला, त्याने मृत्यूला प्रसन्न करून घेतले, ज्ञान मिळवले. आणि आपल्याला इहलोकी परत जाता यावे, पूर्वीप्रमाणे पित्याने आपल्याला ओळखावे असा वर मागून घेतला यातच पुनर्जन्माचा संकेत आहे. शिवाय नचिकेता मृत्यूकडे निघाल्यावर पित्याला झालेले दु:ख व नचिकेत्याने घातलेली समजूत, विशेषत: 'सस्यमिव मर्त्य: पच्यते सस्यमिवाऽऽजायते पुन:' हा श्लोक येथेही पुनर्जन्माचे संकेत आहेत.

कच-शुक्राचार्य कथेतही कचाचा कितीवेळा

अनुक्रमणिका

मृत्यू होतो आणि शुक्राचार्य त्याला पुन्हा जिवंत करतो. शेवटी कच शुक्राचार्यांच्या पोटातच जातो. (शब्दशः 'आचार्यो गर्भीभवति') त्याचा पुनर्जन्म होतो ता 'संजीवनी' मंत्राने आणि संजीवनीचे ज्ञान मिळवूनच! स्कंदपुराणातही शिवाने शुक्राचार्याला उदरात ठेवल्याची व तिथून बाहेर पडताना शुक्राला 'शांभवयोग' नावाची अमृतविद्या मिळाल्याची कथा आहे. प्रेतवत् पडून राहिलेल्या आरुणीला धौम्याने आशिर्वादपूर्वक ज्ञान देणे व गुरुच्याच आदेशामुळे मृत्यूरुपी विहिरीत पडलेल्या उपमन्यूला धौम्यांने अश्विदेवतांच्या व्दारा नवजीवन देणे या कथाही प्रस्तुत संदर्भाशी निगडित आहेत असे लक्षात येते.

आईच्या पोटी होणाऱ्या जन्माखेरीज मुंजीच्या वेळी व दीक्षा घेण्याच्या वेळी असा एकूण तीनच वेळा जन्म होतो असे मनूचे प्रतिपादन असले[१०] तरी वैदिक परंपरेत मृत्यूसंकेत व पुनर्जन्म यांचे विविध संदर्भ सापडतात. विधवा स्त्रीच्या बाबतीत सांगितलेला विधी लक्षणीय आहे. मृत पुरुषाशेजारी त्याच्या पत्नीला झोपवले जाते. नंतर तिचा दीर किंवा अन्य सपिंड नातेवाईक तिला तिथून उठवतो.[११] त्यावेळी म्हटल्या जाणाऱ्या मंत्रातील 'उदीर्ष्व नार्यभि जीवलोकम्' किंवा 'जनित्वमभिसंबभूथ'(ऋ.X. 18.8) हे शब्द तिच्या मृत्यूलोकातून पुन्हा इहलोकी परतण्याचा संकेत देतात.

केस व नखे यांचा मृत्यूशी संबंध फार प्राचीन आहे. वास्तविक शरीराचा कोणताही भाग म्हणजे संपूर्ण शरीराचे प्रतीक. पण मृत्यूचा संकेत देण्यासाठी नखे आणि केस हेच काढण्याची प्रथा पडली. याचे कारण हेच दोन अवयव काढले तरी पुन्हा वाढतात, त्यामुळे पुन्हा जन्म घेण्याचा मार्ग मोकळा राहतो.

क्षौर आणि मृत्यू यांचे सांकेतिक एकीकरण झाल्याने मृत्यूशी संबंध असेल तिथे तिथे क्षौर अनिवार्य झालेले दिसते. विधवेचे केशवपनसुद्धा तिच्या सांकेतिक मृत्यूचा म्हणजे 'असून नसण्याचा' संकेत देते. मनुष्याच्या मृत्यूनंतर त्याच्या मुलांनी क्षौर करण्यामागे हाच संकेत दिसतो. पती हाच पुत्र बनून पत्नीच्या ठिकाणी पुन्हा जन्म घेत असतो.[१२] त्यामुळे पिता आणि पुत्र एकरूपच होत. म्हणून पिता मरण पावला की पुत्राचाही मृत्यू झाला पाहिजे. तो मृत्यू क्षौराच्या संकेताने दाखवला जातो. तेराव्या दिवशी जवळचे आप्त मुलाला कोरे वस्त्र भेट देतात. दीक्षाविधी प्रमाणेच यथे ही कोरे वस्त्र गर्भवेष्टनाचा संकेत देऊन पुत्राचा पुनर्जन्म झाल्याचे दाखवते. तीर्थक्षेत्री वेणीदान किंवा क्षौर करण्यामध्येही पापाचे आगर असलेल्या देहाचा प्रतीकात्मक त्याग करून नवा निष्पाप, पुण्यमय जन्म मिळवण्याची संकल्पना दिसते.

डोक्यावरचे केस कापण्याची वेळ पहिल्यांदा येते ती चौलकर्म संस्कारामध्ये. पूर्वजन्मातले, गर्भावस्थेपासून आलेले, तसेच मातापित्यांकडून आलेले दोष नष्ट करण्यासाठी केस कापण्याचा संकेत दिसतो. यावेळी वस्तऱ्याला उद्देशून 'तू याचे मस्तक विशुद्ध कर; पण याला इजा करू नको, याचे आयुष्य नष्ट करू नको' असा मंत्र म्हटला जातो शिवाय 'तुला दीर्घायुष्य प्राप्त व्हावे म्हणून मी तुझे केस कापतो. तुला दररोजचा सूर्य पुनःपुन्हा पहायला मिळा' अशा अर्थाचे मंत्र आहेत.[१३] यावरून दीर्घायुष्यासाठी सांकेतिक मृत्यूची कल्पना येथे असावी. शिवाय चौलकर्मानंतर मुलाचा विद्याभ्यास सुरू होतो. म्हणून आगामी गुणाधान उत्तम रीतीने व्हावे म्हणून संपूर्ण दोषपरिहार केशकर्तनाद्वारा मृत्यूसंकेत देऊन साधला जात असावा.

ब्रह्मचर्याश्रम संपवून गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करायचा तेव्हा गोदान किंवा केशान्त विधी सांगितला आहे. तसेच संन्यास घेताना प्रायश्चित किंवा शुद्धीकरण विधीमध्येही हीच कल्पना अनुस्यूत असली पाहिजे.

सांकेतिक मृत्यू आणि पुनर्जन्म हीच संकल्पना ज्येष्ठाने कनिष्ठाचे अवघ्राण करण्याच्या रुढीतही आहे. 'यं कामयेत अनामयावितनं जीवेदिति तं व्यादाय अभिव्यन्यात्। अमृतनैव एनम् अभिव्यनिति जीवति सर्वमायुरेति न पुरा आयुषः प्रमीयते।' (काठक सं. 37.14) श्वासाच्या योगानें आत घेऊन म्हणजेच गिळंकृत करून, मृत्यू देऊन उच्छ्वासावाटे पुन्हा बाहेर

काढणे म्हणजेच पुनर्जन्म देणे. अवघ्राण केल्याने आयुष्य वाढते, नवे तेज, नवे सामर्थ्य अंगी येते अशी श्रद्धा आहे.[१४] सूर्य अमावस्येला चंद्राला गिळतो त्यामुळे चंद्र पुन्हा वाढू लागतो. सूर्य रोज सायंकाळी अग्निरूप योनीमध्ये विलीन होतो म्हणून दुसऱ्या दिवशी पुन्हा नव्या तेजाने तळपतो. (फार काय, एखादयाच्या मृत्यूची चुकीची बातमी ऐकली की 'त्याचे आयुष्य वाढल' असे आपण म्हणतोच !)

विद्यार्जनासाठी असो किंवा पुण्यप्राप्तीसाठी असो, मृत्युवत् हाल सोसावे लागतात, शरीराला अतिशय कष्ट द्यावे लागतात तेव्हाच 'तावून सुलाखून निघाल्यावर' इष्टप्राप्ती होते. याच भावनेतून विविध प्रकारची व्रतवैकल्ये, यमनियम, पराक, सांतपन, पंचाग्निसाधन वगैरे तपश्चर्या यांचा उगम झाला असावा. पुराणानुसार पंचाग्निसाधन वगैरे तपश्चर्या यांचा उगम झाला असावा. पुराणानुसार विश्वामित्राचा क्षत्रिय देह जळून गेल्यावरच त्याला ब्रह्मर्षिपद प्राप्त झाले; तर उत्तररामचरितानुसार रामाने शंबूकाचा वध केल्यावरच त्याला दिव्य देह लाभून तो वैराज लोकाला गेला. ईशावास्योपनिषदात म्हटले आहे -

संभूतिं च विनाशं च यस्तद् वेदोभयं सह।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते ॥

या श्लोकातील कल्पनेचे सुसंगत आणि पटणारे स्पष्टीकरण या सांकेतिक मृत्यू व पुनर्जन्म या संकल्पनेद्वारे देता येईल असे वाटते. मानवाचे सगळे प्रयत्न, सगळी इच्छाशक्ती अमृतत्वाच्या ध्येयाकडे एकवटलेली असते. पण अमृतत्व हे परत्र असते. त्याच्या प्राप्तीसाठी मर्त्य स्थितीचा त्याग करणे अपरिहार्य ठरते. मगच तपत् रुपी आवरणाने वेष्टित होऊन तो अमृताच्या गर्भामध्ये प्रविष्ट होतो.[१५] शतपथ ब्राह्मणातील एका कथेनुसार[१६] देवांनी अमृतत्व प्राप्त करुन घेतले. तेव्हा मृत्यू म्हणाला, "सर्व माणसांनीही असेच अमृतत्व मिळवले तर माझा वाटा मला कसा मिळणार?" तेव्हा देव म्हणाले, "यानंतर कोणीही सदेह अमृतत्वाकडे पाहोचू शकणार नाही. जेव्हा मृत्यू त्याच्या वाटयाचा भाग असलेला देह ताब्यात घेईल, तेव्हाच देहापासून विलग झालेला मनुष्य आपल्या ज्ञानाच्या किंवा पुण्यकर्माच्या बळावर अमृतत्व प्राप्त करुन घेईल." ईशोपनिषदातील वरील श्लोक हीच संकल्पना अधोरेखित करतो. सांकेतिक मृत्यूमुळे मर्त्यत्वाचा विनाश घडवून आणला जातो. त्यामुळे मृत्यूवर विजय मिळवता येतो. अंतिमतः ज्ञानमार्गाने अथवा कर्ममार्गाने प्राप्त झालेल्या दिव्य संभूतीच्या (सम्+भू = जन्माला येणे) व्दारा मनुष्य अमृतत्वामध्ये सुप्रतिष्ठित होतो.

: टीपा :

१. संस्कारो नाम स भवति यस्मिञ्जाते पदार्थो भवति योग्यः कस्यचिदर्थस्य। ..... योग्यतां चादधानाः क्रियाः संस्कारा इत्युच्यन्ते। ..... संस्कारो हि नाम गुणाधानेन वा स्याद् दोषापनयनेन वा। ..... काणे पां. वा., History of Dharmasastra, Vol. II, P. 190, f.n. 448
२. Oldenberg Hermann, The Religion of the Veda, Delhi, 1988, P. 222
३. Kosambi D.D., Myths and Reality
४. Satapatha Brahmana, XI. 2.6.13
५. Dange S.A., Enchyclopedia of Puranic Beliefs & Practices, Vol. III., P. 915
६. उक्त ग्रंथ, P. 189
७. आचार्यऽउपनयमानो ब्रह्मचारिणं कृणुते गर्भमन्तः। तं रात्रीस्तिस्रः उदरे बिभर्ति तं जातं द्रष्टुमभिसंयन्ति देवाः। अथर्ववेद XI. 5.3
८. शतपथब्राह्मण, XI., 5.4.12, हिरण्य.गृ.सू. I.5.2, मनुस्मृति, II.170
९. स हि विद्यातः तं जनयति। तद् श्रेष्ठं जन्म। शरीरमेव मातापितरौ जनयतः। ..... आप.ध.सू. I.1.1.16-18 c.f. मनुस्मृति, II. 148
१०. मनुस्मृति, II. 196
११. अश्व.गृ.सू., 4.2.16-19
१२. आत्मा वै पुत्रनामास्ति। आश्व.गृ.सू. I.15.11 c.f. मनृस्मृति, IX.8
१३. तैत्तिरीय संहिता, I.2.1.1
काणे, उक्त ग्रंथ, P.262-63

अनुक्रमणिका

१४. डांगे स. अं. अश्वत्थाची पाने, पृ. 16१५. अथर्ववेद, XI.5.7
गर्भो भूत्वाऽमृतस्य योनाविन्द्रो ह भूत्वाऽसुरांस्ततर्ह।

१६. Dange S.S., Vedic Beliefs and Practices Through Arthavada, P. 363 (शतपथ ब्राह्मण, X. 4.3.3-9)

***

: लेखक परिचय :

★ विश्वनाथ खैरे - केंद्रीय सार्वजनिक बांधकाम खात्यातून अभियंते म्हणून निवृत्त; संस्कृत, मराठी, तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधांचा विशेष अभ्यास. प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा या विषयांमध्ये वैशिष्ट्यपूर्ण मौलिक लेखन; एकलव्य, युरेका, वंशाचा व्यास (नाटके), भारतीय मिथ्यांचा मागोवा, ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते.

पत्ता :- ३७४, सिंध सोसायटी, पुणे. ४११००७

★ अशोक चौसाळकर - राज्यशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक, शिवाजी विद्यपीठ, कोल्हापूर; महाभारतातील 'धर्म' व प्लेटोच्या रिपब्लिक मधील 'न्याय' ('जस्टिस'४) या संकल्पनांच्या तौलनिक अभ्यासावर डॉक्टरेट प्रबंध; राजकीय-सामाजिक विषयांवर सातत्याने लेखन; समाजवादी प्रबोधिनी, इचलकरंजीमध्ये क्रियाशील सहभाग. नवरात्र हा राजकीय-सामाजिक विषयांवरील लेखसंग्रह अलिकडेच प्रकाशित.

पत्ता :- प्राध्यापक निवास, शिवाजी विद्यापीठ आवार, शिवाजी विद्यापीठ, विद्यानगरी, कोल्हापूर.४१६००४

★ डॉ. एम्. एम्. कलबुर्गी - माजी कुलगुरु, कन्नड युनिव्हर्सिटी, हम्पी (कर्नाटक राज्य)

★ प्रा. डॉ. मंजुषा गोखले - रामनारायण रुईया कॉलेज, माटुंगा, मुंबई येथे प्राध्यापक आणि संस्कृत विभाग प्रमुख आहेत.

पत्ता - १२ सूर्यप्रकाश सोसायटी, टेकडी-बंगला रोड, नौपाडा, ठाणे. ४००६०२

★ प्रा. डॉ. रणधीर शिंदे - शिवाजी विद्यापीठाच्या मराठी विभागात अधिव्याख्याता आहेत.

पत्ता - सी-५१, अधिव्याख्याता निवास, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर.

★ प्रा. श्री. मा. भावे - प्राध्यापक, आय.आय.टी. पवई, मुंबई; गणित व तत्त्वज्ञान या विषयाचे ज्येष्ठ अभ्यासक. या विषयांशी संबंधीत २५ शोधनिबंध प्रसिद्ध. शिक्षक चळवळीत सहभाग.

पत्ता :- ३३/२०, ४ थी गल्ली, प्रभात रोड, पुणे.४११००४

★ प्रा. द. वु. पाटील - डॉ. कलबुर्गी यांच्या 'अस्पृश्यता निर्मूलन : घराण्यांची कार्यपद्धती' या लेखाचे अनुवादक.

पत्ता :- भाऊराव काकतकर कॉलेज, क्लब रोड, कॅम्प, बेळगाव.

अनुक्रमणिका

जीर्णोद्धार

लेखांक ८ वा : हिंदु धर्म आणि सुधारणा

मूळ लेखक : महादेव शिवराम गोळे

श्री. मा. भावे

'ब्राह्मण आणि त्यांची विद्या' या ग्रंथाचा परिचय करून घेताना त्या ग्रंथाचे लेखक प्राचार्य महादेव शिवराम गोळे यांच्याशी आपली ओळख झाली आहे. गोळयांनी १८९८ साली 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' हे पुस्तक प्रसिद्ध केले. 'ब्राह्मण आणि त्यांची विद्या' या ग्रंथावर लो. टिळकांनी विस्तृत अभिप्राय दिला होता. त्यामुळे त्या पुस्तकाची बरीच चर्चा सुशिक्षितात झाली. विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमातही ते पुस्तक होते. 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले त्यावेळी लो. टिळक तुरुंगात होते. त्यामुळे, कदाचित, त्यांनी या पुस्तकाचे परीक्षण केले नसावे. पुढेही या ग्रंथाची चर्चा झाल्याचे आढळत नाही. इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी मात्र त्यांच्या 'कादंबरी' या मार्मिक निबंधात 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' या पुस्तकाचा उल्लेख 'उत्कृष्ट ग्रंथ' असा केला आहे.

या पुस्तकाविषयी गोळयांनी असा भास निर्माण केला आहे की, हे पुस्तक 'विद्याधर पंडित' नावाच्या सुशिक्षित, सुखवस्तू व सुधारक मनुष्याने लिहिले असून आपण (पक्षी : गोळे) या ग्रंथाचे केवळ प्रकाश मात्र आहोत. ग्रंथाचे प्रयोजन गोळयांनी प्रस्तावनेत सांगितले आहे ते असे.[१] 'उत्कृष्ट विद्वान सुधारक' आपली मते कशी मंडन करितात, ते अनेक पुस्तकांच्या आणि वर्तमानपत्रांच्याद्वारे सर्वांस नीट कळत आहेच. परंतु जुन्या चाळीच्या धर्मसंरक्षक मंडळीस काय वाटते, ते धर्माभिमान का बाळगतात, त्यांची श्रद्धा या इंग्रजी विद्येच्या काळातदेखील कोणत्या कारणांनी कायम राहाते, त्यांमध्ये कोणत्या उत्कृष्ट प्रेरणा व मनोवृत्ती आहेत, त्यास सुधारणेची भीती कां वाटते, व सुधारणेपासून कोणते नुकसान, कोणते दुष्परिणाम घडतील असे वाटते - या सर्व गोष्टींचा शांतपणे विचार केलेला फार थोडया ठिकाणी दृष्टीस पडतो. या सर्व गोष्टींचे लोकास योग्य ज्ञान होण्याजोगा आतापर्यंत चांगला ग्रंथ झालेला नाही.ही उणीव विद्याधराच्या ग्रंथाने दूर होण्यासारखी आहे.(१)

गोळयांनी 'ब्राह्मण आणि त्यांची विद्या' या ग्रंथात म्हटले होते की, एके काळी (म्हणजे इंग्रजी विद्या विद्यापीठाच्या माध्यमातून महाराष्ट्रात अवतरली तेव्हा) नवे शिक्षण घेतलेल्या तरुणाकडे कुटुंबीय व समाज एक प्रकारच्या धास्तीने पाहात असे. हा नवशिक्षित तरूण आता कोणत्या रूढींना सुरुंग लावतो, कोणत्या नव्या प्रथा सुरू करतो, वडिलधाऱ्यांची काय अवज्ञा करतो अशा स्वरूपाच्या या धास्ती असत. पण १८९६ साली 'ब्राह्मण आणि त्यांची विद्या' लिहिताना गोळयांचे निरीक्षण असे होते की, तरुणातील हा हुरूप किंवा औद्धत्य आता संपले. तरुण मंडळी निस्तेज झाली. आता 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' लिहिताना गोळे म्हणतात की, 'विदवान् तेवढे सुधारणेचे कैवारी, अशी एकवेळ स्थिति होती;पुढे विद्वानात सुधारणेविषयी उदासीन परंतु सुधारणेचे विरोधक नव्हेत; असे बरेच लोक दिसू लागले; हल्ली सुधारणेला विरोध करणारे व धर्माचे यथामती रक्षण करू इच्छिणारे विद्वान् लोक बरेच आढळतात. हे असे वर्तन पूर्वी एका काळी विद्वानास लाजिरवाणे वाटले असते, तेच आता भूषणावह वाटत आहे, असा विद्या आणि विवेक यांच्या वृद्धीचा परिणाम होत आहे. हे पाहून जुन्या जुन्या सुधारक गृहस्थांस आश्चर्य व खेद वाटतो यात नवल नाही. परंतु हे कसे

अनुक्रमणिका

घडते याविषयी या विद्याधर-विरचित ग्रंथावरून बोध होण्यासारखा आहे.(४)

इतिहासाचार्य राजवाडे यांना या ग्रंथाचे कौतुक वाटते, ते याच कारणाने. राजवाडे सुधारणांचे विरोधक नाहीत. हरीभाऊ आपटयांनी सुधारणांचा पुरस्कार करणाऱ्या सामाजिक कादंबऱ्या लिहिल्या त्यामुळे 'सुधारणांच्या मतांचा स्पर्श बऱ्याच प्रदेशभर झाला' व तसे होणे इष्टच, असे राजवाडे सांगतात. तथापि या सुधारणा 'जंगम' आहेत. त्या जंगम सुधारणांना तोलून धरणारा स्थावर असा जो धर्म त्याचे उद्घाटन करण्याचा प्रयत्न कादंबरीद्वारा व्हायला पाहिजे होता. तसे प्रयत्न झाले नाहीत. अपवादाला प्रो. गोळे हयांचा 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' हा एकच उत्कृष्ट ग्रंथ आहे.[२]

राजवाडयांनी कादंबऱ्यांविषयी लिहिताना 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' या विषयी लिहिले आहे, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. या ग्रंथाकडे कादंबरी म्हणून पाहता येणेही शक्य आहे. खुद्द गोळेच सांगतात की, 'हा विद्याधरनिर्मित ग्रंथ प्रथम वाचणारास एखाद्या कल्पित कादंबरीप्रमाणे केवळ मनोरंजनार्थ लिहिला आहे की काय, असा भास होतो.'[१] पुढेही त्यांनी म्हटले आहे की, विद्याधराने 'करमणूक, उपदेश, ऊहापोह या तिहींचा एकत्र संग्रह केला आहे. त्यामुळे ग्रंथास मिश्र स्वरूप आले आहे.'(१४) पुढे १९१७ साली वामन मल्हार जोशी यांनी 'रागिणी अथवा काव्यशास्त्र-विनोद' या नावाची कादंबरी 'मनोरंजन' मासिकात लिहिली. तिचेहि स्वरूप वादविवाद व निरनिराळया वादविवादांना एकत्र बांधणारे कथानक असे आहे. या दृष्टीने 'हिंदूधर्म आणि सुधारणा' हे पुस्तक अशा तत्त्वविवेचक कादंबरीचे उगमस्थान आहे, असे म्हणता येईल.

ग्रंथाचा निवेदक विद्याधर हा सुशिक्षित, सुखवस्तू व संसारी गृहस्थ आहे. हिंदुसमाजाची सुधारणा होणे गरजेचे व अपरिहार्य आहे, असे त्याचे मत आहे. तो सुधारकांच्या संस्थातून वावरत असे; परदेशी जाऊन आलेल्या सुधारणावाद्यांची व्याख्याने ऐके; बालविवाह, जाती, विधवाविवाहाची बंदी, सोवळे - ओवळे, खाण्यापिण्यावरील निर्बंध, स्त्रियांचे व शूद्रांचे दास्य यांच्या विरोधात त्याची ठाम मते होती; वरील सुधारणा होण्यास अडथळा काय तो हिंदुधर्माचा, पण हा धर्म मोडकळीस आला असून लवकरच विराम पावेल असा त्याचा दृढ विश्वास होता. पण हे सर्व स्पष्ट दिसत असताही सुधारणेचे पाऊल पुढे का पडत नाही, लोक सुधारणांना पाठिंबा का देत नाहीत, सुधारणेला जे जाहीरपणे विरोध करीत नाहीत पण आपल्या धर्मावरील निष्ठेने शांतपणे राहात असतात त्यांचे सुधारणेविषयी मत तरी काय आहे, अशा विविध प्रश्नांचा शोध घेत तो अनेक परंपरानिष्ठ माणसांना भेटतो. त्यांच्याशी त्याच्या चर्चा होतात आणि सनातन्यांचे बळ कशात आहे, याची समजूत त्याला पटते, असे या पुस्तकाचे स्वरूप आहे. पुस्तक ४०७ पानांचे असून त्याची किंमत दिलेली नाही.

- १ -

ग्रंथाच्या सुरुवातीला विद्याधर 'सुधारणा' या संकल्पनेचे त्याचे आकलन काय होते, ते देतो. 'आपल्या विचारात, नित्यकृत्यात, रीतीभातीत; व्यवहारात सर्वत्रच सुधारणा झाली पाहिजे... पृथ्वीवरील कोणत्याही सुधारलेल्या देशातील सुशील, सूज्ञ मनुष्याने आपले इत्थंभूत सर्व आचरण पाहिल्यास त्यास आपणास नावे ठेवण्यास काडीमात्र जागा सापडता कामा नये... सत्य, सौख्य आणि सौंदर्य... या तीन तत्त्वास अनुसरुन आपले वर्तन अक्षयी चालले पाहिजे.'[३] (६) विधवा - विवाहाला आता विरोध राहिलेला नाही असे नोंदवून विद्याधर सांगतो की, वधूच्या वयाची इयत्ता वाढली पाहिजे. ती उद्योग करून संसार चालवू शकेल इतके कर्तृत्व तिच्यात आले पाहिजे. 'जातीभेदापासून या देशाचे आतापर्यंत अत्यंत अकल्याण झाले आहे; व कोणीही बाणेदार सुधारक जातिभेद मोडण्याच्या कामात उदासीन राहील असे संभवत नाही... जातिभेद मोडण्याचा प्रयत्न केवळ हिंदू लोकांपुरता किंवा हिंदुस्थान देशापुरता करायचा नाही; सर्व जग एक-जातीय होईपर्यंत त्या प्रयत्नास खळ पडू देता कामा नये.' (९)

'सर्व सुधारणांच्या द्वारे जी एक महत्त्वाची

अनुक्रमणिका

गोष्ट साध्य करायची ती अशी की, मानवी प्राण्यास स्वतःची खरी योग्यता, खरी थोरवी, जाणवावयाची व त्या थोरवीस अनुरूप अशा उदात्त विचारांची व उदार वर्तनाची त्याला हौस व सवय लावायची... अशा उन्नत स्थितीस पोचण्यास जातिभेद आणि मूर्तिपूजा व तदगुणांगिक अनेक आचार-ही मोठी विघ्ने आहेत व ती अवश्य दूर केली पाहिजेत.' (१०)

'या सर्व थोरल्या सुधारणा झाल्यानंतर आणखी एक बडी सुधारणा शिल्लक उरतेच. ती ही की, ज्या गोष्टी मानवी बुडीस अज्ञेय आहेत; असा सर्व सरळ, सुविचारी पुरुषांचा सिद्धान्त झाला आहे, त्यांविषयी दुराग्रह किंवा दंभ मनात उरता कामा नये. अज्ञेयाच्या शोधात मानवी बुद्धीने आणखी हवे ते प्रयत्न करण्यास हरकत नाही... परंतु जोवर अज्ञेयास सुज्ञेयाचे स्वरूप निश्चितपणे आले नाही, तोवर व्यावहारिक आचरणात अज्ञेयास महत्त्व देता कामा नये.' (१०) याच तत्त्वापासून निघणारा विशेष सिद्धान्त असा की, 'ईश्वराचे अस्तित्व बुद्धिवादाने सिद्ध करता येत नाही... याकरिता व्यावहारिक आचरणावर कोणाही सुधारकाने आपल्या ईश्वरविषयक निराधार कल्पनांचा परिणाम होऊ देऊ नये... सर्व सुधारणा अस्तित्वाच्या मर्यादेत करायच्या हे भित्रेपणाचे तत्त्व काही काळापूर्वी सुधारकाग्रणींनी अंगिकारले होते. परंतु तो काळ आता गेला.' (११)

आपण सुरुवातीला म्हटले की, सत्य, सौख्य व सौंदर्य ही सुधारणेमागची तीन तत्त्वे आहेत. त्यापैकी सत्त्व या तत्त्वावर आधारलेल्या सुधारणा वर सांगितल्या. या सुधारणांच्या पोटात दुसऱ्या पुष्कळ सुधारणांचा अंतर्भाव होतो. उदाहरणार्थ, जातिभेद नाहीसा होताच सोवळेओवळे, विटाळ, भक्ष्याभक्ष्यविचार, पेयापेयविचार वगैरे गोष्टींचा निकाल लागेल... ईश्वराचेच अस्तित्व संदेहात्मक झाल्यावर भूतपिशाचे, हडळीडाखणी व इतर काल्पनिक अस्तित्वे सहजच अश्रद्धेय होतील. अनुचित आशा किंवा भय उत्पन्न करणाऱ्या मिथ्या कल्पना म्हणजे स्वर्ग, नरक वगैरे याही अनायासे विलुप्त होतील. (११)

सत्यपालनार्थ करावयाच्या सुधारणा महाप्रयासाच्या आहेत. इतर सुधारणा सुलभ व सोप्या आहेत. उदा. स्त्रीशिक्षण ही सोयीची सदभिरुचीमूलक सुधारणा आहे... आरोग्य संरक्षणार्थ ज्या सुधारणा करायच्या त्या सुखसंवर्धनासाठी आहेत. सर्वांनीच त्या आरंभिल्या पाहिजेत. हिंदूंची गृहस्थिती सुधारण्यासाठी स्त्रियांचे व्यायाम, त्यांचे बाळंतपण, त्यांचे पोषाख यासंबंधाने इंग्रज लोकांपासून असंख्य गोष्टी शिकण्यासारख्या आहेत, व त्या इकडे रूढ करण्याची सुधारणा झाली पाहिजे. (१२)

सुधारणेचे उद्देश व त्याची तात्त्विक पृष्ठभूमी सांगितल्यावर विद्याधर पंडित सुधारकाचे विशेष वर्णन करतो. 'शुद्ध बुद्धीच्या ताजव्यात जो सर्व कर्तव्यास तोलून पाहातो, शुद्ध बुद्धीच्या शिळेवर जो सर्व कर्तव्ये कसास लावून पाहातो, तो सुधारक होय... बुद्धीचे तेज दयेच्या किंवा श्रद्धेच्या किंवा इतर मनोवृत्तींच्या पडद्याने जो मंद करतो... तो सुधारणेचा शत्रूच समजावा... बुद्धीचा उदय करणे हीच सुधारणा. सत्याची पारख करण्याचे एकत्र यंत्र मनुष्याच्या स्वाधीन आहे. हे यंत्र म्हणजे बुद्धी.' (13)

प्रा. गोळे यांना आगरकरांचा दीर्घ सहवास लाभला होता. सुधारणेची तत्त्वे, उद्दिष्टे व सुधारकाचा बुद्धिवादावरील भर या गोष्टी गोळयांनी वर्णिल्या आहेत त्या आगरकरांना समोर ठेवून, असे मला वाटते.[४] आगरकर हे ही अज्ञेयवादी होते, बुद्धिवादी होते, इहवादी होते; समाजसुधारणेत धर्माची ढवळाढवळ चालू देता कामा नये, अशा मताचे होते, व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी होते आणि स्त्रीशिक्षण, स्त्रीस्वातंत्र्य याबद्दलची त्यांची तीव्र मते व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या ध्यासातून आली होती.

विद्याधराला असही वाटत होते की, सुधारणेला विरोध करणाऱ्यांचा मुख्य आधार म्हणजे हिंदुधर्म. पण नास्तिक्यामुळे सर्वच धर्म आणि मूर्तिपूजक असा हिंदुधर्म, यावरील लोकांची श्रद्धा उडत चालली आहे. वरिष्ठ जातींमध्ये 'विद्यावृद्धी, विचारस्वातंत्र्य व नास्तिक्य... या कारणांनी जातिभेद क्षीण होत चालला आहे' (१६)

मांसाहार व सुरापान यांचा वरिष्ठ जातीयांनी त्याग केल्यामुळे वरिष्ठ व कनिष्ठ जातीतील दळणवळण संपून जाती परस्परांपासून दूर गेल्या. पण नवीन युगात 'विद्वान् व अविद्वान् यांमध्ये नास्तिक्य व सुरापान आणि मांसाहार या पराक्रमजनक त्रगुण्याचा प्रवेश झाल्यापासून सर्व सुधारणास फारच जोर आला आहे, हे दाखवणे सोपे आहे.' (१७)

या सर्व विचारांनी विद्याधराच्या मनाची खात्री होत चालली की, 'हिंदुधर्म हा केवळ भ्रमाचा भोपळा आहे. नास्तिक्यादी कारणांनी तो आतून अदृश्यपणे पोखरला जात आहे. बाहेरून त्यावर सुधारकांचे व सर्व परधर्मीयांचे जबरदस्त टोले बसत आहेत. अल्प काळात तो अकस्मात फुटून जाईल, व त्याची अनंत शकले होतील. हा सुदिन आला म्हणजे पुढे काय? पुढे हेच की, सुधारणेचा रस्ता खुला झाला, तीस कळसास नेऊन पोचवावयाचे.'(१९)

- २ -

सुधारणेचा मार्ग अशा रीतीने खुला झाला असला तरी सुधारणेचा जोर का चढत नाही, आपले सुशिक्षित सहविचारी देखील सुधारणेच्या प्रगतीविषयी साशंक का दिसतात, असे प्रश्न विद्याधराला पडले व 'जुन्या चालीचा कोणी सुज्ञ मनुष्य पाहून त्यास आपले विचार सांगितले पाहिजेत व तो काय म्हणतो याचा विचार केला पाहिजे', (२३) असे ठरवून आपल्या एका सुधारक मित्राचे 'जुन्या चालीचे तर खरेच, परंतु चतुर, बुद्धिमान व सौजन्यशील' (२७) असे वडील रामचंद्रपंत यांना तो जाऊन भेटला. त्यांस त्याने विचारले की, 'हिंदुधर्म हल्ली इतका जर्जर झाला आहे की, तो अखेरपर्यंत जीव धरून राहण्याची आशा तुम्हाला वाटते का? जर आशा वाटत नसेल तर सुधारणेस हरकत करून त्याचे आयुष्य थोडेसे लांबविण्यात तुम्हास काय फायदा वाटतो?... जर सर्वत्र सुधारणा अनिवार्य झाली आहे असे सिद्ध होत असले, तर तिला विलंब का?' (३३-३४)

रामचंद्रपंत यावर उत्तर देतात की, 'हिंदुधर्म काय किंवा ख्रिस्ती धर्म काय, त्याचा पाया बुद्धीवर रचलेला नाही, श्रेष्ठ मनोवृत्तींवर किंवा सद्वासनांवर रचलेला आहे. प्रेम, बहुमान, श्रद्धा, औदार्य, नम्रता उपकार, कृतज्ञता वगैरे या त्या श्रेष्ठ मनोवृत्ती होत. या मनोवृत्ती आचरणात प्रकट केल्याने मनुष्य थोरवीस चढतो; केवळ बुद्धिवैभवाने चढत नाही.'(२०) आयुष्यात श्रेष्ठ मनोवृत्तींच्या समाधानाचे व विजयाचे प्रसंग स्वधर्माच्या अव्याहत पालनाने जितके येतात, तितके धर्मांतराने किंवा धर्माविषयी उदासीन राहिल्याने येत नाहीत... तुम्ही सुधारक मंडळी बुद्धीस फार मान देता. तुम्हास वाटते बुद्धीचे पलीकडे काही नाही, परंतु तुमच्याही आचरणात बुद्धी गौण आहे, हे तुमच्या लक्षात येत नाही; तुम्ही बुद्धीस पूर्ण महत्त्व दिले तर तुम्ही बाकीच्या अज्ञ समाजाची फिकीर करणार नाही... परंतु तुम्हा सुधारकांवरही मनोवृत्तींचा अंमल आहे, व तुमची बुद्धी त्या मनोवृत्तींची अंकित झाली आहे, म्हणून तुम्ही हिंदुसमाजाची सुधारणा झाली पाहिजे असे घोकीत बसला आहात.(४१)

'प्रेम, परोपकार, अभिमान वगैरे मनोवृत्ती जशा तुम्ही सामान्य समाजाच्या हिताच्या दृष्टीने प्रबळ होऊ देता, तशाच त्या कुटुंबाच्या दृष्टीने तुम्ही प्रबळ होऊदिल्यात म्हणजे तुम्ही आम्हा जुनाट मंडळीत येऊन पडलाच असे समजा... उत्कृष्ट मनोवृत्तीस प्रथम कुटुंबात परिपक्व दशेस आणले पाहिजे व ज्याप्रमाणे अंगी कर्तृत्व असेल त्याप्रमाणेच त्यांचा फैलाव केला पाहिजे. घरात अंधेर असताही विलायती कागदी कंदिलात आपल्या ज्ञानांची पंती ठेवून सर्व देशभर प्रकाश पाडण्याकरिता ती आकाशदिव्याप्रमाणे उंच उभारणारे लोक म्हणजे सुधारक, अशी माझी समजूत आहे.' (४३)

'मी आकाशातून एकदम पृथ्वीवर उतरलो असतो, तर मी कसे वर्तन केले असते ते सांगता येत नाही; परंतु मी तसा जगात आलेलो नाही. माझे शरीर,माझी प्रकृती, माझा स्वभाव, माझ्या अंगची कर्तबगारी ही सर्व मला पूर्वजांकडून आली आहेत. ते जोवर स्मरणात आहेत... तोवर त्यांशी संबंध तोडण्यात परम दुःख आहे... त्यांच्या माझ्यामध्ये साम्य नाहीसे

होईल, ते आचरण मी निंद्य समजतो. त्या आचरणाने माझ्या बुद्धीस कितीही समाधान झाले, तथापि त्या श्रेष्ठ मनोवृत्ती दुखावतील, व म्हणूनच मी पतित होईन. याकरिता मी हिंदूच नव्हे, तर ब्राह्मण राहण्यास इच्छितो.(४४-४५) मी जर हिंदुत्व किंवा ब्राह्मण्य सोडले तर मला जगात कोणी उरले नाही असे मला वाटेल. या करिताच आधुनिक विद्वान् कितीही पाखंडी झाले, कितीही धर्माज्ञा मोडण्यास तयार झाले, तथापि जातिबाह्य होण्यास किंवा हिंदुत्व गमाविण्यास तयार नसतात. कारण ते एक गमावल्यास आपल्या बांधवांकडून साहजिकपणे व हक्काने मिळणारे प्रेम, अनुकंपा, बहुमान, वगैरे गमविली पाहिजेत, व भिक्षेने आणि आर्जवाने आपले महत्त्व राखिले पाहिजे. तुम्हा सुधारकांचे हिंदू राहून हिंदुधर्माचे गुप्तपणे उल्लंघन करण्याचे कारण हेच होय.' (४५)

'या सर्व कारणांमुळे हिंदुधर्माचा नाश होईल असे मला वाटत नाही. त्याचे सावकाश रूपांतर होत जाईल हे खरे. परंतु त्या रुपांतरात एक गोष्ट अवश्य दिसून येईल, ती ही की जुने व नवे यातील संबंध तुटणार नाही... अशा प्रकारची सुधारणा करणारे तुम्ही सुधारक लोक नव्हेत व तुमच्या हातून आमची सुधारणा अद्यापि झालीही नाही. हिंदुधर्माचे जे थोडे रुपांतर चालले आहे ते समाजातील हिंदुधर्माभिमानी लोकांनी जुन्याच पद्धतीने विचार केल्यामुळे झालेले आहे.' (४६-४७)

सुधारकांची ही जी धर्मपराङ्मुख स्थिती झाली तिचे मुख्य कारण इंग्रजी शिक्षण हे होय, असे रामचंद्रपंतांचे ठाम मत आहे. 'कारण हिंदू लोकांचे बल त्यांच्या धर्मात आहे, हे राज्यकर्ते ओळखतात; व शुद्ध इंग्रजी विद्येसारखे धर्मच्छेदास उपयोगी दुसरे शस्त्र नाही, हे ते जाणतात. आमचे विद्वान लोकविद्येच्या बरोबर जे विष पितात ते जाणत नाहीत; ते सुधारक बनतात व सुधारणा झाल्यावर मग राजकीय उत्कर्षाची मोहक आशा बाळगतात.' (५१)

- ३ -

यानंतर विद्याधराच्या मनातील सुधारणेचे वारे बरेच उतरले. आपले कुटुंब, म्हणजे पत्नी व मुलेबाळे यांच्याकडे तो जास्त लक्ष देऊ लागला. 'मोरियर' नावाच्या एका ख्रिश्चन माणसाशी त्याची गाठ पडली व ख्रिस्ती कुटुंबाची स्थिती कशी असते हे ही त्याच्या ध्यानात आले. पाश्चात्त्य सुधारणा व सनातन हिंदुत्व यांच्या दरम्यान विद्याधराचे मन झोके खात असताना त्याची एका विद्वान् बंगाली साधुशी गाठ पडली. त्या बंगाली साधुने पाश्चात्त्य सुधारणा म्हणजे काय व हिंदू धर्माची तत्त्वे त्या सुधारणेच्या कशी विरोधात आहेत याचे समग्र विवेचन केले.

'ज्ञान आणि ऐश्वर्य यांची निःस्सीम हौस व तज्जन्य ऐहिक सुखांकडे पराकाष्ठेची ओढ या मनाच्या स्थितीचे व तदनुरूप वर्तनाचे नाव सुधारणा.' (८०)... 'रोमन लोक परराष्ट्रांस जिंकून जेव्हा परत येत तेव्हा रोममध्ये शिरताना मोठी मिरवणूक काढीत; त्या मिरवणुकीत जिंकून आणलेले राजे, राजपुत्र, द्रव्य, दास वगैरे यांस बांधून पुढे चालवीत. सुधारणेने आपल्या विजयाच्या मिरवणुकीत ख्रिस्ती धर्मास तसेच पुढे चालण्याचे काम दिले आहे. या धर्माने ज्ञानाच्या, उद्योगाच्या, लढाईच्या आणि राजकीय कारस्थानांच्या आड येऊनये, असा त्याकडून करार करून घेतला आहे. स्नेहसंबंध व करमणूक वाढविण्याकडे धर्माचा उपयोग करिता येईल असे जाणून धर्मोपासनेस पाहिजे तशी भव्य व सुंदर देवळे बांधून दिली आहेत. तेथे जाणारास धर्मोपदेशकाने हळूच टोचावे, हळूच गुदगुल्या कराव्या. परंतु तेही सुधारणेचा व श्रोत्यांचा कल पाहून करावे. सरासरीने पाहता सुधारणेच्या स्तुतिपाठकाचे काम करत राहावे नाही तर विलयास जावे, अशा कैचीत ख्रिस्ती धर्म सुधारल्या राष्ट्रात सापडला आहे.'(३)

हिंदुधर्माची तत्त्वे सांगताना बंगाली साधू म्हणतात, 'ईश्वराची व्यापकता हे हिंदुधर्माचे पहिले तत्त्व आहे. कोणा अडाणी हिंदुसही ईश्वर कोठे आहे असे विचारले असता, तो जळी, स्थळी, काष्ठी, पाषाणी, सर्वांच्या अंतर्यामी भरून आला आहे, असे तो उत्तर देईल.(९४)... ईश्वर आणि मनुष्य, परमात्मा आणि

आत्मा यांमध्ये राजा आणि प्रजा यांच्या सारखा मूळ संबंध आहे, हे हिंदुधर्माचे दुसरे तत्त्व होय. ईश्वराकडून जे जे आपणास प्राप्त होते त्याचा अंशमात्र तरी ईश्वराप्रीत्यर्थ आपण अर्पण केला पाहिजे. ईश्वरापुढे आपणास नम्र करून घेण्याची व त्याचे उपकार प्रत्यक्षपणे मानण्याची ही योजना आहे... 'या योजनेचा भक्ती, त्याग आणि परोपकार यांच्याशी पुढे संबंध जडतो व त्यापासून अनेक उत्कृष्ट धार्मिक रूढी उत्पन्न होतात.'(९५) ... 'हिंदुधर्माचे तिसरे मूलतत्त्व अनृणत्व हे आहे... सर्व प्रकारच्या ऋणांची प्रथम फेड झाली पाहिजे... या अनृणत्वाच्या तत्त्वाने अनेक धर्माचार उत्पन्न होतात. ईश्वराचे अनृणी होण्यास सर्व आयुष्यच त्यास अर्पण केले पाहिजे... माता-पितरांचे उपकार फेडण्याचा ग्राह्य मार्ग म्हणजे त्यांची आज्ञा पाळणे, त्यास बहुमान देणे, त्यांचे वृद्धापकाळी पालनपोषण करणे हा होय.'(९८) ... 'हिंदुधर्माचे चौथे मूलतत्त्व हे की, जे अक्षय्य, अविनाशी किंवा शाश्वत ते ग्राह्य व जे क्षयवृद्धी पावणारे, नश्वर किंवा अशाश्वत ते त्याज्य. या तत्त्वावर हिंदुधर्मकारांनी नीतीचा पाया रचला आहे. कोणते सुख ग्राह्य व कोणते सुख त्याज्य हा विचार करिताना या तत्त्वाचा उपयोग होतो... हिंदुलोकात जी विशेष समाधानी वृत्ती दिसते तिचे मूळ या तत्त्वात आहे... ही जी हिंदूंची समाधानी वृत्ती आहे तीमुळे डामडौल, भपका, खाण्यापिण्याची चैन, यथेष्ट सुखोपभोगाची हौस, द्रव्यसंपादनार्थ अतिरिक्त उद्योग करण्याची इच्छा, किंवा राज्यात प्रबळ होण्याची, लोकांवर सत्ता चालविण्याची व त्याद्वारे प्रतिष्ठा मिळविण्याची महत्त्वाकांक्षा, या सर्व गोष्टी त्यांस (पक्षी:हिंदूस) महत्त्वाच्या वाटत नाहीत.' (९९) ... हिंदुधर्माचे पाचवे तत्त्व हे की, ईश्वराने ज्या स्थितीत आपणास उत्पन्न केले त्याच स्थितीत आपल्या आयुष्याचे पूर्ण चीज करून दाखवावे...(९९)

'हिंदुधर्माने सर्व मनुष्यांशी सौजन्य व सर्व भूतांशी अनुकंपा सांगितली, परंतु सर्व भूतांची किंवा सर्व मनुष्यांची सारखी योग्यता सांगितली नाही, कारण ती यथार्थ नाही... ही खरी स्थिती जाणून धर्माने वर्णभेदाची स्थापना केली. या वर्णभेदाने ईश्वराशी सर्वांचा संबंध सारखाच राहिला; परंतु समाजाचे योग्य वर्गीकरण होऊन त्यास स्थैर्य आले... गुणांचा पूर्ण प्रकाश पडण्यास, स्वकर्मात पूर्णता मिळविण्यास, व सामाजिक आणि पारमार्थिक कृत्यांनी उपकारक होण्यास वर्णभेद मुळीच आड येत नाही.'(१००)

'हिंदुधर्माची सांप्रतची ही पंचमहातत्त्वे सर्व धर्मांच्या उच्चस्थितीत त्यास लागू पडण्यासारखी आहेत. पारमार्थिक कर्ममार्गाचे ते अत्युत्कृष्ट स्वरूप आहे. या तत्त्वांच्या सहाय्याने कालपरत्वे हिंदुधर्माचे संशोधन होत गेल्यास त्यास सर्व हिंदुजन संमती देतील; व हा प्रयत्न सर्व विद्वान् सूज्ञ पुरुषांनी आरंभिला पाहिजे. पाश्चात्य सुधारणेसारखी सुधारणा आमच्या समाजात करण्याचे दिवस गेले. पाश्चात्य उत्क्रांति-पंथीयास जीवनार्थ कलहाचे तत्त्व जे अनिवार्य वाटत आहे... ते तत्त्व अनिवार्य नाही, त्यावाचून मनुष्य थोरवीने आपले व समाजाचे जीवित्व राखू शकतो, असे हिंदुधर्माच्या या पंचमहातत्त्वांचा विचार केला असता दिसून येते.'(१०१)

- ४ -

विद्याधर यानंतर आपल्या कुटुंबासह सासुरवाडीला गेला. ही सासुरवाडी नर्मदेकाठाच्या एका संस्थानात होती. सासुरवाडीस एका मुलाचे लग्न होते. हा मुलगा १३ वर्षाचा व नेमस्त वधू ८-९ वर्षांची होती. ह्या बालविवाहामुळे विद्याधर अगदी उद्विग्न झाला व बालविवाहापासून होणारे तोटे त्याने तेथील एक जाणते, सुशिक्षित गृहस्थ बापूसाहेब यांच्या समोर मांडले. पण बापूसाहेबांचा या विषयी अभिप्राय पूर्ण प्रतिकूल पडला. लहानपणी लग्न झाल्याने नवरा- बायकोत प्रेमाचा अंकुर कसा लवकर उगवतो आणि पति-पत्नी वयात येईपर्यंत तो कसा भरपूर पोसला जातो याचे रोचक वर्णन त्यांनी केले. नंतर ते म्हणाले, 'मोठेपणी लग्ने केली असता पुरुष स्त्रीच्या सौंदर्याने व यौवनाच्या हावभावांनी तीस भुलून लग्नास तयार होतो. हे गुण चिरस्थायी नव्हेत व ते उडून गेले म्हणजे प्रेमाचे मूळ नाहीसे झाले... आणखी

अनुक्रमणिका

असे की स्त्रिया तरुण होईपर्यंत बापाचे येथे राहिल्यास त्यांचे अवश्य लाड होतात... पण तीच लहानपणापासून सासरी राहू लागली म्हणजे पारतंत्र्यामुळे स्वभावातील मूळचे दोष तेव्हाच सुधारले जातात... प्रत्येक पुरुषास व स्त्रीस प्रेमोद्रेकाच्या अद्भुत रसाचा अनुभव घेण्याची जी आयुष्यात एकवेळ संधी येते, ती बालपणापासून यौवनाची पूर्णावस्था होईपर्यंत होय; व त्या संधीचा अधिकाधिक लाभ करून घेण्यास बालपणापासून स्त्रीपुरुषांची अंतःकरणे जुळली पाहिजेत.'(१२३)

विद्याधराचे मित्र बापूसाहेब यांनी विद्याधराची गाठ दिगंबरशास्त्री नावाच्या पढीक विद्वानाशी घालून दिली. त्यांच्या पुढे विद्याधराने जातिभेदाचा प्रश्न मांडला. त्यावर दिगंबरशास्त्री म्हणाले, 'केवळ बुद्धिवादाने दोन मनुष्यांचे एकमत होणे असंभाव्य आहे; अनेक व्यक्तींचे होणे त्याहून अधिक असंभाव्य आहे... या प्रकारचे शुद्ध बुद्धिवादाचे फळ आहे. ते व्यवहारात्मक समाजस्थितीस अत्यंत अहितकारी आहे. याकरिता कुटुंब आणि समाज हे बुद्धिवादाची सीमा जितकी कमी करवेल तितकी करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. धर्म, रूढी, वडिलांच्या व गुरुंच्या आज्ञा, साधूंचा स्वानुभवाचा उपदेश; इत्यादी सर्वांची मनाच्या कोवळेपणीच यथावत् प्रेरणा करण्याचा प्रयत्न समाजात सर्वत्र सुरू आहे. बुद्धीस जोर येण्यापूर्वीच किंवा ती उदासीन असता या प्रेरणांचा दृढ संस्कार एकवार होऊन गेला, म्हणजे बुद्धीसही निश्चित वळण लागते. समाजात अनेक बाबतीत जे एकमत दिसते ते प्रेरणामूलक होय. बुद्धीस प्रतिबंधात ठेवल्याचे ते फळ होय. त्यावर समाजाचे स्थैर्य अवलंबून आहे.'(१३८)

'कोणी एक वरिष्ठ बनला म्हणजे दुसऱ्या कोणास कनिष्ठ बनलेच पाहिजे. जे कोणत्याही प्रकारे पराक्रमी ठरले त्यांची जे अपराक्रमी त्यांनी सेवा आरंभिली पाहिजे. ज्यांनी पराक्रमाने संपत्ती मिळविली, त्यांचे हस्तक इतरांस होणे भाग आहे. या प्रकारे सेवक वर्गात सर्व शूद्र येतात; व सेवा वर्गात पराक्रमी व संपत्तिमान यांचा समावेश होतो. ज्यांचे पराक्रम व संपत्ती मानसिक असते ते ब्राह्मण होत; ज्यांचा पराक्रम बाहुबलापासून व संपत्ती त्याच्या द्वारे मिळविलेली ते क्षत्रिय होत; व ज्यांची संपत्ती भौतिक उद्योगाने आणि ब्रह्मक्षत्रियांच्या आनुकुल्याने मिळविलेली ते वैश्य होत. याप्रमाणे हे चार वर्ण प्राचीन काळी उत्पन्न झाले. सर्व सुव्यवस्थित समाजात ते उत्पन्न झालेच पाहिजेत.'(१३९)

'प्रत्येक वर्णात कित्येक गुण असे उत्तम आहेत की, त्यामुळे आपापल्या गुणकर्मांची परिपूर्णता करणारास आनंद होतो व जीवितसाफल्य वाटते. म्हणूनच आपले कर्म व आपली जात मुलांनी चालवावी असे मातापितरांस साहजिकपणे वाटते व जातीस स्थैर्य येते. याप्रकारचे वर्गीकरण होण्यास ब्राह्मण जातीचे प्राबल्य किंवा राजाचा अधिकार आवश्यक नाही. कुटुंबाच्या व्यवस्थेनेच ते उत्पन्न होते.'(१३९)

'गुणकर्मविभागाने चातुर्वर्ण्य उत्पन्न झाले, असे आता दाखवले, परंतु प्राचीन काळी केव्हाही चारच जाती होत्या असा त्यावरून सिद्धान्त काढता कामा नये. आरंभापासून कर्मविभागाने अनेक जाती नव्या नव्या उत्पन्न होत चालल्या. जेव्हा राजर्षी आणि ब्रह्मर्षी यांनी राजनीती व धर्मकृत्ये ठरविण्याचा प्रयत्न केला, तेव्हा त्यांनी धर्मशास्त्राच्या दृष्टीने समाजाचे चार भाग कल्पिले... व्यवहारात जाती अनेक होत्या व त्यांनी आपापली कर्तव्ये स्वतंत्रपणे किंवा ब्राह्मणांच्या व राजांच्या मदतीने ठरविली असावी व ती रूढीने कायम ठेविली असावी.'(१४१)

'जातिभेद वर्णभेदाहून निराळा आहे... तो उत्पन्न होणे साहजिकच आहे, असेही दिसून येते परंतु आदिकालापासून त्यास या देशात शाश्वती कशी आली हा प्रश्न पुष्कळास येतो. ...जातिभेद शाश्वत होण्याची कारणे अनेक आहेत. त्यापैकी प्रमुख कारण म्हणजे ब्राह्मणांचे आचरण हे होय. जो सर्वात श्रेष्ठ वर्ण... त्यांनी ऐहिक संपत्तीचा व उपभोगांचा त्याग व तिरस्कार केला... त्यामुळे ज्ञान व परमार्थ यात श्रेष्ठता आहे, ऐहिक संपत्तीत नाही, हा बोध सर्व इतर जातीत होत गेला ... या प्रकारे परमार्थाकडे बहुतेक सर्वांची ओढ

असल्यामुळे व ब्राह्मणांचे उदाहरण त्यांच्या डोळयापुढे असल्याने ऐहिक उच्चनीच-स्थितीचा विचार प्रबळ झाला नाही; जी अगदी वरिष्ठ जात तिजबद्दल मत्सर उत्पन्न झाला नाही, व म्हणून जातिभेद मोडण्याची कोणास इच्छा उरली नाही.' (१४२-४३)

वर सांगितलेली स्थिति अतिप्राचीन काळी अस्तित्वात होती. परंतु नंतर या जातिव्यवस्थेचे रूपांतर प्रथमतः पारमार्थिक दृष्टीने व नंतर लोकव्यवहाराच्या दृष्टीने झाले. 'वरिष्ठ जातीस तप करण्याची परवानगी होती, ती शूद्रास नव्हती... ब्राह्मणास त्यामुळेच काही विशिष्ट तपोबल प्राप्त होते... असा शूद्रवर्णांचा समज होता. शूद्रांनी या कारणाने तपश्चर्या आरंभावी, परंतु ब्राह्मणांनी तीस विरोध करावा... परमार्थसाधनाच्या संबंधाने शूद्रास या प्रकारे फार पारतंत्र्य आले होते व ते ब्राह्मणशूद्रांमध्ये कलहाचे कारण झाले असावे.(१४६) ...जातिभेदाची उत्पत्ती गुणकर्मांमुळे होते हे खरे, पण ही गुणकर्मे बहुतांशी जन्मानेच निश्चित होतात; म्हणून जातिभेद हा जन्मतः उत्पन्न होतो असे मानणे भाग झाले. तेही ऋषींच्या सुविचारास अप्रशस्त वाटू लागले; परंतु ते अनिवार्य आहे असेही त्यास दिसून आले. ईश्वराची सर्वांवर समदृष्टी असताना सृष्टीत जातिभेद का ठेविला?... अशा अनेक शंका ऋषींच्या चित्तात असमाधान उत्पन्न करू लागल्या... ज्यामुळे प्राणिमात्रातील समानता नाहीशी झाली आहे त्याचे काही गूढ कारण असले पाहिजे... या विचारास ते लागले तेव्हा वेदकाळी जे एक तत्त्व रूढ नव्हते त्याचा शोध लागून ते सर्वत्र मान्य होत चालले. हे तत्त्व कर्मविपाकाचे होते... पूर्वसंचित पुण्यांशाने चांगल्या कुळात जन्म होतो; पूर्वसंचित पापाने निकृष्ट कुळात किंवा जातीत जन्म होतो.' (१४९)

वैदिक धर्माचे हे जे रूपांतर झाले त्यास 'ब्राह्मणच कारण झाले व ब्राह्मणच विरोधक होते. ज्ञानमार्गात जे पुढे त्यांनी या रूपांतरास साहाय्य करावे व जे मागे त्या सांसारिक ब्राह्मणांनी विरोध करावा... या रूपांतराने ब्राह्मणेतर जातींस नवे नवे धार्मिक अधिकार मिळत गेले व त्यांची उन्नती झाली... हल्ली ब्राह्मणांचे कुलव्रत म्हणजे ज्ञानमार्गाचे अनुसरण, ते जेथे कायम राहिले तेथेच काय ती ब्राह्मणांची श्रेष्ठता राहिली आहे... ब्राह्मणांनी 'आम्ही श्रेष्ठ, आम्ही श्रेष्ठ' असे म्हणत राहिल्यामुळे त्यास समाजात श्रेष्ठता आलेली नाही. जे संस्कृत ग्रंथ ब्राह्मणेतर जातीस समजतच नाहीत त्यात ब्राह्मणांची श्रेष्ठता अनंत प्रकारे वर्णिली आहे, म्हणून ब्राह्मणास महत्त्व आलेले नाही... ब्राह्मणांची निकृष्टावस्था प्रत्यक्ष पाहत असता या त्यांच्या अंतस्थ श्रेष्ठंमन्यतेचा इतर जातीस राग व मत्सर वाटतो. परंतु इतर जातीस स्वतःबद्दल अशी श्रेष्ठता वाटत नाही हा ब्राह्मणांचा अपराध नव्हे. त्यांनीही पाहिजे तेवढी ऐहिक व पारमार्थिक श्रेष्ठता संपादन करावी. त्यांच्या आड ब्राह्मण येत नाहीत.'(१५३)

- ५ -

विद्याधराच्या मनात हिंदुसमाजाची रूढीप्रियता, बालविवाह, जातिभेद यांच्या विषयी ज्या शंका व जे आक्षेप होते त्यांची परंपरेला मान्य अशी उत्तरे त्याला रामचंद्रपंत, बंगाली साधू, बापूसाहेब आणि दिगंबर शास्त्री यांच्याकडून मिळाली. पाश्चात्त्य शिक्षण जे त्याला मिळाले होते त्यात बरीच एकदेशीयता होती, हे त्याला समजून येऊ लागले. परंतु त्या इंग्रजी/पाश्चात्त्य ज्ञानाचे संस्कार दूर होईनात. 'सामान्य जनांचे गतानुगतिकतेचे आचरण पाहून माझ्या मनात शंका येई की, हा आमच्या धर्माचाच परिणाम नसेल ना? या लोकांस महत्त्वाकांक्षा काय ते माहीत नसेल; समाधान मात्र ओतप्रोत भरलेले आहे. आपापल्यापरी थोडेसे परोपकाराचे होणे कोणाही व्यक्तीस साधेल, परंतु अनेक व्यक्ती मिळून एकमताने कोणतेही परोपकाराचे कार्य आरंभिण्याची आम्हामध्ये का इच्छा उत्पन्न होत नाही?... सद्धर्माची दिशा दिसत असता व ती सुगम असता आम्हास धर्मविश का उत्पन्न होऊ नये? बरे, स्वार्थबुद्धीदेखील आम्हास बलवत्तर नाही! सर्व पुरुषार्थास आम्ही जे उदासीन आहोत त्याचे कारण आमचा स्वभाव समजायाचा, किंवा धर्म समजावयाचा,

किंवा राजकीय स्थिती समजायाची? '(१७०)

ही आपली शंका दिगंबरशास्त्र्यांपुढें विद्याधराने ठेवली, तेव्हा शास्त्रीबुवांनी उत्तर दिले ते असे. 'इतरांच्या सुखदु:खांचा निर्णय करणे फार कठीण आहे; व ज्या गूढ मनोवृत्तींनी मनुष्याचे वर्तन सर्व काळ नियमित होत असते त्यांचे रहस्य समजणे तर त्याहून फार अवघड आहे... विषयसुखापासून आर्यलोक जे त्वरीत निवृत्त झाले,त्याचे कारण हा देश विषयसुखाची भूमीच नव्हे, हे होय. सर्व उपभोग जेवढे साधेसुधे व परिमित असतील तितके ते तेज, बल, आयुष्य, आरोग्य, मनाची प्रसन्नता यास कारण होतात, असा या भरतभूमीचा गुण आहे. '(१७५) 'उपभोगांची सुसंपन्नता जेथे अवश्य बाधक होते व उपभोगांचा साधेपणा अवश्य हितकारक होतो, तेथे भौतिक संपत्तीचे महत्त्व अवश्य कमी होते. '(१७६)

'जेथे शूद्राचे लंगोटी नेसून चालते, तेथे ब्राह्मणास पंचा तरी नेसावा लागतो... हा जो उभयतांमध्ये भेद उत्पन्न होतो, तो त्यांच्या सदभिरूचीचे व सभ्यतेचे प्रमाण दाखवतो. लंगोटीने जेवढे शरीराच्छादन होणार तेवढे पुरे नाही, पंचाने होईल तितके तरी झाले पाहिजे, ही सभ्यतेची कल्पना ब्राह्मणाचा खर्च वाढवते... याप्रमाणे सभ्यता व सदभिरुची यांची वृद्धी जेव्हा प्राप्तीच्या मानाने होत जाते, तेव्हा संपत्तीचा सदुपयोग होतो. मग संपत्तीचा अभिलाष व त्याकरिता विशेष श्रम करणे उचित होते, व तो अभिलाष लोभाचे सदराखाली येत नाही. 'खूप श्रम करा, खूप पैसा मिळवा आणि यथेच्छ खा, प्या आणि चैन करा' असा उपदेश करणारे पुरुष समंजस नाहीत असे माझे मत आहे. '(१७७)

'कोणत्याही राज्यात 'मी का श्रम करावे' असा जेव्हा मनुष्यास प्रश्न येतो, तेव्हा 'चरितार्थ चालविण्यासाठी' हे त्याचे उत्तर स्पष्टच असते. परंतु 'मी अधिक श्रम का करावे' असा जेव्हा तो प्रश्न विचारतो तेव्हा 'चैनीसाठी' हे त्या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर नाही 'श्रेष्ठ होण्यासाठी, बहुमान मिळविण्यासाठी, विशेष गुण संपादन करण्यासाठी, किंवा कुटुंब, ज्ञाति अथवा राष्ट्र यांवर उपकार करण्यासाठी' असे उत्तर दिल्यास समाधानकारक वाटते. अधिक संपत्ती मिळविण्याचे हेच हेतु होत. '(१८१)

- ५ -

यानंतर विद्याधराने सासुरवाडीचे गाव सोडले आणि तो जवळच्या एका मोठया शहरात गेला. या शहराची प्रसिद्धी अशी होती की, तेथे सुधारणावादी पक्ष फार जोरात होता व निरनिराळया प्रकारच्या सुधारणेच्या चळवळी आणि उपक्रम या शहरात फोफावले होते. विद्याधर या शहरात पोचला तेव्हा तेथील सुधारकांच्या क्लबात धामधूम चालली होती, ती लीलावती नावाच्या प्रभू जातीच्या विधवेचा पुनर्विवाह दंगूशास्त्री नावाच्या ब्राह्मण प्रथमवराशी घडवून आणण्याची. लीलावती ही मूळची मुंबईची. ती दिसायला सुंदर व एका मिशनरी शाळेतून मॅट्रिक झालेली मुलगी होती. इंग्रजी व फ्रेंच भाषांचा तिचा उत्तम अभ्यास होता. सुधारक क्लबाच्या सेक्रेटरीशी तिची ओळख होती. ती मॅट्रिक झाल्यावर या सेक्रेटरींनी तिला आपल्या सुधारकी शहरात बोलावून घेतले आणि तिला एक मुलींची शाळा काढून दिली. त्या शाळेतून तिला दरमहा चांगली प्राप्ती होत होती. सुधारकी शहरात ती आपल्या विधवा बहिणीसह राहात होती. बहिणीला मुलेही होती. दंगूशास्त्री हा हरदासाचा मुलगा. वडिलांच्या शिकवणीखाली तो गावात तयार झाला व आता, वडील वारल्यानंतर, तो गाण्याचे कार्यक्रम करणे व थोडीफार भिक्षुकी करणे यावर निर्वाह करीत होता. तो विद्याधरास म्हणाला, 'येथे सुधारकांचेच राज्य आहे, असे समजा. सुधारणेचा नवीन काही बूट निघाला की नुसता शास्त्राधारच काढून आम्ही स्वस्थ राहात नाही; प्रसंगविशेषी थोडा दंगा-धोपा करण्यास देखील आमचे पाऊल पुढेच असते. म्हणून आमचे नाव थट्टेने दंगूशास्त्री असे ठेविले आहे. '(२१४)

लीलावती दंगूशास्त्र्यांशी लग्न करण्याची टाळाटाळ करीत होती. विद्याधर हा तिऱ्हाईत व पुण्या - मुंबईकडचा मनुष्य असल्याने त्याचे लीलावतीची

अनुक्रमणिका

समजूत घालावी असे सुधारक मंडळाने ठरवले व दंगूशास्त्र्याने लीलावतीची व विद्याधराची ओळख करून दिली. पहिल्याच भेटीत लीलावतीने विद्याधरापुढे स्त्रियांची उन्नती व सुधारणा याविषयी आवेशपूर्ण विवेचन केले. ती म्हणाली, 'स्त्रियांची दु:खे किती व केवढाली आहेत. याविषयी तुम्हा पुरुषास कल्पनादेखील नाही; पुरुषांत ती जाणण्याची योग्यताच नाही अशी माझी खात्री झाली आहे. जे अगदी स्त्रियांचे मोठ्ठे कैवारी म्हणून मिरवितात, त्यांस स्त्रियांच्या दु:खाचा एक काना-कोपरा मात्र दिसतो असे म्हटले पाहिजे. अक्षय्य नरकवास भोगण्याकरिताच ईश्वराने स्त्रियांस निर्माण केले आहे की काय न कळे !'(२३०-२३१)

'सृष्टीच्या स्वाभाविक अन्यायाचा मोड करून वरिष्ठ न्याय स्थापण्याचा उत्कृष्ट मनुष्यांचा प्रयत्न आहे. जे मनुष्यरूपी पशु आहेत त्यांचा मात्र असा प्रयत्न नाही व त्यांमध्ये बहुतेक सर्व पुरुष येतात!... पशुंच्या परस्परवर्तनास आपण न्याय किंवा अन्याय, योग्य किंवा अयोग्य, या संज्ञा लावीत नाही. सृष्टीने त्यांस उपजतबुद्धी दिली आहे, दुसरे काही दिले नाही. त्या उपजतबुद्धीने ते जे करतील ते करतील. तो सृष्टीचा न्याय... दुबळयांनी मरावे व बलाढयांनी जगावे या पशुप्रणीत न्यायास 'जीवनार्थ कलह' वगैरे नावे देऊन पुरुषांनी एक शास्त्र बनविले आहे. या प्रस्तावनेवरून पुढील विषय तुमच्या ध्यानात येईल.'(२३२-३३)

'मुलींचा विवाह करतेवेळी स्वाभाविक (म्हणजे सृष्टिजन्य अन्यायाची) प्रवृत्ती काय की, तिजहून श्रेष्ठ नवरा तीस पाहून द्यावयाचा; अर्थात मग ती अवश्य त्याची दासी बनली. हे दास्य जन्माचे झाले, त्यातून मृत्यूनेच सुटका व्हावी असे स्वभावजन्य मनोवृत्तींचे सांगणे!... विवाहित स्त्रीने घरकामात नेहमी मग्न असावे; तिची सैपांकावर नेमणूक; तिने दळावे, कांडावे, निसावे, मुले सांभाळावी, त्यांची हाग-मूत काढावी; याशिवाय नवऱ्याची तबियत सांभाळण्यासाठी जे जे करावे लागेल ते ते करावे. सामान्य स्थितीत इतके काम करणारा नौकर पुरुषाने आपली सर्व प्राप्ती खर्च केल्याने त्यास मिळणार नाही. म्हणून तुम्हास लग्ने हवीत. नाही तर घरात निदान आई, बहीण, सून, काकी, मामी, कोणीतरी हवी! दुबळयास दास्यात घालण्याचा हा सृष्टिक्रम फार प्रशंसनीय आहे खरा! याकरिताच कमी योग्यतेच्या स्त्रीशी विवाह करावयाचा, व उपकाराचा डौल आणून स्त्रियांच्या उन्नतीकरिता व सम्मत योग्यतेकरिता सुधारणा करावयाच्या!'(२३३-३४)

'आपणास उत्तम दासी हवी, म्हणून मी विवाह करितो असे कोणीही पुरूष बोलून दाखवीत नाही. प्रेमाचा प्रसार होण्याकरिता, वंश वाढविण्याकरिता, पुत्रसुखाकरिता विवाह करायचा!... तथापि विवाहित स्थितीत किती संतती उत्पन्न करायची तीस काही निर्बंध आहे काय?... स्त्री वीस बावीस वर्षांची होते न होते तोच दोन, तीन, चार मुलांचे लेंढार तिच्या मागे. प्रत्येक बाळंतपणात शक्ती कमी कमी होत गेलेली; तोंड पिकुटलेले; अंग जड झालेले; डोक्यास बहुधा टक्कल;... मुलांच्या त्रासाने मन सदोदीत चिंताक्रांत व काव्हलेले... कोणीही नि:पक्षपाती मनुष्य स्त्रीची ही दुर्दशा पाहून तात्काळ काय सांगेल? हेच की, पुरुषांचा हट्ट, त्यांचा जुलूम, त्यांचा अविचारीपणा, त्यांची रतिसुखाकरिता पूर्ण निर्दयतेची दांडगाई- ही स्त्रियांच्या तारुण्यातील दु:स्थितीची कारणे होत.(२३५) ...ज्या स्त्रिया सुवासिनी स्थितीस अशा अशक्त आणि निस्तेज दिसतात, त्यांस वेळेवर वैधव्य आल्यास थोडयाच दिवसात त्यांच्या अंगी शक्ती, आरोग्य, उमेद व कंटकपणा येतो... यावरून काय निष्पन्न होते? हे कामांध क्रूर पुरुषांनी कधी समजावून घेतले आहे काय? विधवांचे ते आरोग्य पाहून, अरे यांची पुन: लग्ने करून टाका, हा सिद्धान्त काढायचा काय?... केशवपनाने तरूण निरोगी विधवा स्त्रीची ...थोडी शोभा कमी होते म्हणून केवढा गवगवा करून द्यावयाचा! व इकडे एकूण एक सुवासिनी स्त्रियांस अशक्त, निस्तेज, अल्पायुषी व टक्कलवंत करणाऱ्या विवाहपद्धतीचा उत्कर्ष चिंतायाचा - असा हा प्रकार पशुतुल्य पुरूषांसच शोभेल!'(२३६)

यापुढे लीलावती म्हणते की, परूषधर्मानुरुप

पुरूष जे वर्तन करतो ते त्याच्या सुखास कारणीभूत होते तर स्त्रीधर्मानुरूप स्त्री जे वर्तन करते, ते तिच्या दुःखास कारणीभूत होते.उदा. रतिसुखाची लालसा स्त्री-पुरूष दोघासही असते पण त्याचे परिणाम जे गर्भधारण, बाळंतपण इ. ते स्त्रीस भोगावे लागतात. स्त्रीला व्यभिचार नको असतो; पण पुरुषाच्या आग्रहाने तिचे पाऊल वाकडे पडले की, अब्रू स्त्रीची जाते; पुरुष नामा-निराळा राहतो. 'स्त्रियांच्या व्यभिचाराचा मोड करण्याच्या मिषाने त्यांच्या विवाहास व पुनःपुनः विवाहास उत्तेजन मागायचे; परंतु पुरुषांनी वेश्यागमन केले तरी त्यांस रोगराई होऊ नये म्हणून वेश्यांवर कायद्याची बंधने ठेवायची व पुरुषांच्या आरोग्याचा सांभाळ करावयाचा. बळी तो कानपिळी.'(२३७)

लीलावती असे प्रतिपादन करते की, स्त्रियांपाशी जी प्रबोध, प्रेम, माया, क्षमा इत्यादी अस्त्रे आहेत त्यांचा प्रयोग करून स्त्रियांनी पुरूषपशूला आपल्या अधीन करून टाकले म्हणजेच मनुष्याची खरी सुधारणा होईल. 'जेव्हा राज्य, धर्म, व्यवहार वगैरे सर्व कामात पुरूष स्त्रियांचे अंकित होतील, त्यांचे दास बनतील, स्त्रियांच्या आज्ञा उपकार म्हणून नव्हे, तर कर्तव्य म्हणून पाळतील व एकंदरीने आपले सृष्ट पशुत्व टाकून, अंतःकरणातील कोमल मनोवृत्तींच्या पूर्णपणे वश होतील ... (तेव्हा) मनुष्यत्वाची पूर्णावस्था झाली.'(२४२)

दंगूशास्त्री आणि लीलावती यांच्या विवाहांच्या संबंधात लीलावती म्हणाली की, हिंदूंच्या विवाहात सेव्य-सेवक-भाव नेहमीच असतो व वधूपेक्षा वर हा विद्या, शरीरशक्ती, पैसा अशा सर्व अंगांनी सरस असल्यामुळे पत्नी ही कायम सेवक बनलेली आढळते. त्यामुळे गुणवती स्त्री जर महत्त्वाकांक्षी असेल, तर तिने अविवाहित राहावे हाच उत्तम मार्ग आहे. दंगूशास्त्री हा लीलावतीपेक्षा नक्कीच, सर्व दृष्टींनी हीन दर्जाचा होता. त्यांचे लग्न झाल्यास लीलावती ही धनी व दंगू हा नोकर असा त्या दोघात संबंध राहील हे स्पष्ट होते. तरीही लीलावतीला हा संबंध नको वाटत होता. याबाबत तिला जी अडचण वाटत होती ती अशी की, 'पतीच्या नात्याने पाच चार वर्षे माझी संगती करून, माझे स्वरूपास विटल्यावर व दोन-चार मुलांची काळजी मागे लागल्यावर, नित्याच्या सेवेस कंटाळून हा पळून गेल्यास काय करावे?... त्याचे गाऱ्हाणे न्यावे कोणाकडे? कोण ते ऐकून घेईल? पुनर्विवाह जुना झाला म्हणजे त्याचे महत्त्व संपले, मग त्यास कोणी विचारीत नाही!'(२६९)

लीलावतीचे हे सडेतोड विचार ऐकून विद्याधर हतबुद्ध होऊन गेला. दंगुशास्त्र्याबद्दल रदबदली करण्यास आपण आलो, ही चूक झाली, असे त्याने कबूल केले. दरम्यान विद्याधराचे आदबीचे वागणे, गंभीर विचार, उच्च शिक्षण यांचा प्रभाव लीलावतीवर पडला होता. विद्याधर कोणीकडे व दंगुशास्त्री कोणीकडे असे अंतर तिला स्पष्टपणे जाणवू लागले होते. तिला असेही वाटू लागले होते की, विद्याधराचा आधार, एक वडिलधारा पुरूष म्हणून, आपल्याला असावा. पण असा आधार आपण नम्र होऊन मागावा की विद्याधराने स्वतःहून द्यावा, अशी अपेक्षा करावी हे तिला कळेना. ती विद्याधराला म्हणाली, 'आम्हास सुसंगती हवी असल्यास आम्ही आपला अभिमान सोडावा व योग्य पुरूष पाहून त्यास नम्रतेने कवटाळावे, हेच स्त्रियांच्या नशिबी आहे काय?'(२७३) त्यावर विद्याधर म्हणाला, 'जेव्हा स्त्रीच्या समाधानाकरीता पुरूष नित्य श्रम व उद्योग करू लागतो, तेव्हा तो स्त्रीपुढे वाकला नाही काय?... त्याने आपले स्वातंत्र्य गमाविले नाही काय? तो आपल्या अभिमानास विसरला नाही काय? ज्यास जगात सुखी व्हावयाचे असेल त्यास कोणत्या तरी प्रकारची नम्रता अंगी धरल्याखेरीज गत्यंतरच नाही, असे मी समजतो... जेवढी उत्कृष्ट संगती तेवढी... दुसऱ्यास सुखी करण्याची बुद्धी अधिक, म्हणजे नम्रता अधिक.'(२७४-७५)

- ६ -

लीलावतीने विद्याधरास सांगितले की, सुधारणेविषयी त्याचे जे प्रश्न आहेत त्याचा पोक्त विचार सदाशिवराव नावाचे गृहस्थ आहेत त्यांनी केला आहे. विद्याधर सदाशिवरावास जाऊन भेटला व बालविवाहाचे

अनुक्रमणिका

निर्मूलन आणि विधवा-विवाहाचा पुरस्कार या गोष्टी त्याने सदाशिवरावांपुढे मांडल्या. त्यावर उत्तर देताना राव म्हणाले, 'कृतज्ञता, सत्य, प्रेम व दया ही चार तत्त्वे सर्व नीतीच्या मुळाशी आहेत. मनुष्यस्वभावात ती पूर्ण रुजलेली आहेत. त्यांचा पूर्ण उत्कर्ष करणे हेच व्यक्तिमात्राचे कर्तव्य आहे. जर सर्व सुधारणा या मूळतत्त्वांस पूर्णता आणण्याकरिता योजिल्या व त्यांचे परिणाम समाजास हितकारक आहेत असे दाखविले, तर त्या आपोआप घडून येतात, त्यांस विरोधच होत नाही.'(२८९)

धर्म आणि रूढी यांचे कार्यच हे आहे की कृतज्ञतादि तत्त्वांनी योग्य ठरविलेल्या कर्तव्यांची व्यक्तीला सहजगत्या स्फूर्ती व्हावी, हर एक प्रसंगी जे योग्य ते त्वरीत लक्षात येऊन लागलीच ते करण्याचा निश्चय व्हावा... कायदा, शिष्टाचार आणि धर्म यांचे दर पिढीस थोडे थोडे रूपांतर होत जाते... हे रूपांतर म्हणजेच सुधारणा; ती अल्प आहे तोवर रूढीच्या पोटात येते व शास्त्र व रूढी यात विसंगती होत जाते. जेव्हा ही विसंगती वाढत जाते तेव्हा मूळ धर्माचीच पुनः संस्थापना करण्याचा प्रसंग येतो व तो, समाजात काही पिढया गेल्या म्हणजे, पुनः पुनः यावयाचाच.(२९०)

समाज-शाश्वतीच्या दृष्टीने स्त्रियांच्या कर्तव्याचा विचार करता असे दिसते की, प्रत्येक पुढील पिढीस निरोगी व कर्तव्यशील ठेवण्यास पातिव्रत्यास महत्त्व दिले पाहिजे. या पृष्ठभूमीवर बालविवाहाचा मुद्दा तपासला पाहिजे. जोवर मातापितरांस (मुलीच्या) ब्रह्मचर्याबद्दल पूर्णपणे दक्ष राहता येईल तोवर अविवाहीत स्त्री माहेरी राहू शकेल. नहाण आलेल्या मुलीस घरात जपण्याचे काम कठीण आहे असे जर मातापितरांस त्यांचे अंतर्यामि सांगत असेल, तर बारा-तेरा वर्षांपलिकडे विवाहाच्या वयाची ईयत्ता जाईल कशी?(२९६)

तथापि यात, नवीन काळामुळे, एक अनिष्ट गोष्ट समाजाच्या नजरेस येऊलागली आहे. ती ही की, वरांचे वय विद्येच्या नादामुळे व दारिद्र्यामुळे वाढत चालले आहे. त्यामुळे वधू-वरांच्या वयातील अंतर वाढत चालले असून मुलाच्या प्रथम विवाहातही द्वितीय विवाहाचे अनिष्ट परिणाम दिसून येऊ लागले आहेत. त्यामुळे ऋतुप्राप्तीनंतरही दोन-तीन वर्षांपर्यंत मुलीस घरी अविवाहित ठेवावे लागणार आहे. इतकी जबाबदारी घेण्यास मुलीचे माता पितर लायख झाले पाहिजेत. त्याला पन्नास पाऊणशे वर्षे तरी लागतील.(२९९) त्याला दुसरा पर्याय आहे, तो म्हणजे मुलांस व मुलीस ऋतुप्राप्तीनंतर एक-दोन किंवा अधिक वर्षे विवाहित स्थितीतच ब्रह्मचर्याचे पालन करण्यास लावणे व मुलाच्या विवाहाचे वय खाली आणणे. समंजस घराण्यात हा मार्ग अवलंबिला जातो आहे. ब्रह्मचर्याचे महत्त्व खुद्द मुलांनाच कळू लागले आहे. सुधारकांनी आरंभिलेल्या सुधारणांपेकी ही सुधारणा नाही. घरोघर जे अनुभव येत आहेत त्याचा हा परिणाम आहे.(२९९)

विधवाविवाहाच्या बाबतीत सदाशिवरावांनी स्वतःच्या सुनेचेच उदाहरण दिले. रावांचा धाकटा मुलगा वारला आणि सून व लहान मुलगा उघडी पडली. त्यांचा सांभाळ रावांनी चालविला होता. सुनेच्या पुनर्विवाहाचा प्रस्ताव सुनेच्या भावाने पुढे आणला होता. परंतु रावांच्या सुनेने तो प्रस्ताव अगदी झिडकारून टाकला. 'मी जन्माची त्यांस (दिवंगत पतीस) वाहिलेली आहे. ते या लोकी नाहीत म्हणून परलोकी देखील नाहीत काय?... जेवढा त्यांचा मजवर भरवंसा, तेवढा मी त्यांवर ठेविला पाहिजे.'(३०२) पुढे, सून सकेशा असल्यामुळे लोकात चर्चा सुरु झाली की सासऱ्याचा विचार सुनेचा पुनर्विवाह करावा असा दिसतो. तेव्हा सून म्हणाली की, "लोकांस कुकल्पना काढण्यास जागा का ठेवावी? मी पतिव्रतेच्या सर्व विधीस तयार आहे." अशा तऱ्हेने विधवा सुनेने स्वेच्छेने केशवपन करून घेतले.(३०४)

सदाशिवरावांच्या सुनेसारखी उदात्तवृत्ती सर्वच विधवांच्या ठिकाणी असणार नाही. काही मध्ये त्यांचा अभाव असेल व त्या दुराचारास लागण्याची शक्यता आहे. तेव्हा त्यांचाा पुनर्विचार का करू नये? या प्रश्नावर सदाशिवराव म्हणाले की, ' प्रथमवर आणि विधवा हा

विवाह रूढ होणे, अशक्य आहे.[२] जो विधुर लग्नाला तयार होईल, तो एक तर तरुण असला पाहिजे व प्रौढ असल्यास अपत्यहीन असला पाहिजे.[३] जो तरुण विधुर आहे तो सुस्थितीत असेल, तर वधू म्हणून विधवा निवडण्यास तयार होणार नाही. त्यापेक्षा मुलीसाठी पैसे देऊन तो कुमारिकेशी लग्न करील. जो कनिष्ठ स्थितीतील व खेडयापाडयातील तरुण विधुर आहे तो विधवेशी लग्नाला तयार होईल पण सुस्थितीतील विधवा त्याच्याशी लग्न करणार नाही. एखादया कंगाल विधवेने विवाह केला, तर समाज आता त्याच्या आड येत नाही. 'याप्रमाणे पाहू जाता असे दिसते की, पुनर्विवाहास योग्य असे पुरुषच समाजात अत्यल्प आहेत. जे आहेत त्यांची सोय मुलीचे वय बिनबोभाट वाढविणारे गरीब लोक करीत आहेत. तेव्हा विधवा-विवाहास उत्तेजन द्यावे तरी कसे?'(३१०)

यानंतर १८९१ सालच्या खानेसुमारीतील आकडयावरून बराच मोठा हिशेब मांडून सदाशिवरावांनी सांगितले, 'एकंदर विधवा ४९२००. त्यापैकी ४५६०० विधवा पंचविसाहून अधिक वयाच्या आहेत. बाकी ३६०० उरल्या. त्यांमध्ये २० पासून २५ वयाच्या १०००; १५ ते २० वयाच्या १०००; १० पासून १५ वर्षाच्या ११००; आणि १० वर्षाच्या आतील ५०० आहेत. यापैकी १५ वर्षाच्या वरील ज्या विधवा आहेत, त्यांपैकी कित्येकास एखादे दुसरे मूल असण्याचा बराच संभव आहे. त्यांनी पुनर्विवाह केल्याने फायदा होण्याचा फारच थोडा संभव आहे. ज्याना स्वतःची मुले नाहीत त्यांच्या कडेही जवळच्या नातेवाईकांची मुले सांभाळण्यास असतील व ते प्रेमाचे काम सोडून त्या पुनर्विवाहास क्वचितच तयार होतील. सारांश विधवेशी विवाह करण्यास उत्सुक असणारे पुरुष आणि पुनर्विवाहास स्वेच्छेने तयार असणाऱ्या स्त्रिया या दोन्हीची संख्या अतिशय कमी आहे व विधवा-विवाह हा निकडीचा प्रश्न नाहीच.'

इतके सांगून सदाशिवराव शेवटी म्हणतात, 'सारांश, विधवांच्या कैवाऱ्यांनी त्यास ज्ञानमार्गास लावावे, धर्मकृत्यांकडे त्यांची मने वळवावी, परोपकाराची स्फूर्ती त्यांच्या हृदयात करून द्यावी; प्रवास, यात्रा, देशावलोकन इत्यादींची त्यांची हौस पुरवावी. या कामी पाहिजे तितका पैसा खर्च करावा. विधवास आलेले ज्ञान हजारो वाटांनी सांसारिक स्त्रियात उतरेल; व सर्व स्त्रीजातीची त्यामुळे उन्नती होईल. खरे थोर मातृत्व या तऱ्हेने विधवांच्या कर्तृत्वाने त्यास प्राप्त होईल. या अशा श्रेष्ठ कर्तव्यास ज्या नालायक... ज्यास केवळ पशुधर्म कळतो, त्यांच्या पुनर्विवाहाकरिता पाहिजे तर खटपट करावी; ब्राह्मण समाजातील सुज्ञ लोकांची या कामी संमती मागितली तर ती अवश्य मिळेल!'(३२८-२९)

यानंतर विद्याधर सदाशिवरावास म्हणाला की, 'मी एकावेळी सुधारक होतो, अविचारी होतो, मूर्ख होतो, पण तसा आता नाही. मी जसजसा सुसंगतीस लागलो, तस तशी माझी एक एक सुधारणा गळत चालली. शिष्टाचाराने जो दुराचार ठरला आहे, त्यापासून मी परावृत्त आहे. हिंदुधर्माचा पाया काही विशिष्ट तत्त्वांवर आहे; जातिभेदातही काही तत्त्व आहे; आपल्या मनात काही उत्तम मनोवृत्ती आहेत, त्यामुळे मनोदेवता आपणास सन्मार्ग दाखवीत असते; समाज झपाझप सुधारकांची मते ग्राह्य धरीत नाही याचे कारण आजपर्यंतच्या उत्क्रांतीस ती विरुद्ध आहेत; इत्यादी अनेक गोष्टी मला कळू लागल्या आहेत.'(३३३)

- ७ -

तर असे हे 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' पुस्तक. सुधारकांनी समाजसुधाणेचा जो आग्रह धरला होता त्याला हिंदुधर्माच्या बाजूने जास्तीत जास्त युक्तिसिद्ध असे जे उत्तर देता येत होते, ते समग्रपणे मांडत होते. त्यातील युक्तिवादावर अनेक आपेक्ष घेता येण्या जोगे आहेत. परंतु, गोळयांच्या युक्तिवादाचा मुख्य स्रोत असा आहे की, हिंदुसमाजरचनेत व्यक्तीला आपद्प्रसंगी आधार देणाऱ्या ज्या संस्था आहेत, त्यांची दखल न घेता केवळ व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि तर्क यांच्या आधारावर सुधारणा पुढे रेटणे, हे शहाणपणाचे नाही. सुधारणेला विरोध होतो आहे तो त्या सुधारणात काही वाईट आहे

अनुक्रमणिका

म्हणून नव्हे; काळानुसार हिंदु-समाज त्या सुधारणांचा व्यवहारात स्वीकार करीलही, परंतु ज्या तत्त्वांच्या आधारावर सुधारणा समाजावर लादण्याचा प्रयत्न होतो आहे ती तत्त्वे हिंदुसमाजाच्या रचनेला बाधक आहेत.

युरोपात औद्योगिक क्रांतीच्या मागोमाग उद्‌बोधनाचे (एन्लायटनमेंट) युग अवतरले. कुटुंब, जात, पंथ, धर्म, प्रदेश यांची वस्त्रे उतरवून व्यक्तीने आपली किंमत अनियंत्रित बाजारपेठेत ठरवून घ्यावी असा व्यवहार सुरू झाला. यालाच व्यक्तिस्वातंत्र्य असे नाव दिले गेले. व्यक्ती कुटुंबादी आपली वस्त्रे बाजूला ठेवून बाजारात येतील तेव्हा त्यांच्यात संधीची समता आपोआपच स्थापन होईल; कारण, प्रत्येक व्यक्तीला निरपेक्ष रीतीने आपले मूल्य पदरात पाडून घेता येईल. व्यक्ती-व्यक्तींमधील दुरावा हा त्या व्यक्तींवर कुटुंबादी उपाधींचे जे पापुद्रे चढलेले असतात, त्यामुळे निर्माण होतो. हे पापुद्रे लक्षात घ्यावयाचे नाहीत, असे एकदा ठरले की, साऱ्या व्यक्ती एकमेकांच्या आप्तच होऊन जातात. स्वातंत्र्य, समता, बंधुता या संकल्पनांचा उद्‌बोधन काळातील अर्थ हा असा होता. समाजाचे नियंत्रण व्यक्तीवर असू नये; व्यक्तीसाठी समाज आहे. समाजाची उन्नती व्हावयाची असेल, तर व्यक्तीला आपल्या शक्ती व आपली कौशल्ये विकसित करण्याला पूर्ण मोकळीक मिळाली पाहिजे; त्यासाठी समाजाची बंधने व्यक्तीवर असता कामा नयेत, अशी उद्‌बोधन काळातील विचारसरणी होती. स्पेन्सरने याला उत्क्रांतीवादाची जोड दिली. 'बळी तो कान पिळी' (सर्व्हायव्हल ऑफ द फिटेस्ट) या उत्क्रांतीमागील कथित तत्त्वाचा असा अर्थ लावला जावू लागला की, समाजातील जे वंचित आहेत त्यांची दुर्दशा त्यांच्यातील काही कमीपणामुळे त्यांच्या वाटयाला आली आहे. अशा स्थितीत समाजाने त्यांना त्या दुर्दशेतून वाचवणे म्हणजे सामाजिक उत्क्रांतीला अडथळा आणण्यासारखे आहे. महाविद्यालयातून उद्‌बोधनाच्या तत्त्वज्ञानाची व उत्क्रांतिवादांची बाजू मांडणारी मिल, स्पेन्सर इत्यादी विद्वानांची पुस्तके विद्यार्थ्यांच्या वाचनात येऊलागली व त्यातील शिकवणीचा खोल परिणाम पदवीधरांच्या मनावर झाला.

१८७० सालापूर्वी सुधारक आपण सांगत आलेल्या विधवा-विवाहासारख्या सुधारणांना मनुस्मृतित आधार सापडतो, असा दावा करीत. १८७० साली पुण्यात विधवा-विवाहाच्या प्रश्नावर शास्त्रार्थ झाला आणि सुधारकांचा निसटता पराभव झाला. संमति-वयाचा वाद १८८५ नंतर उद्‌भवला. त्या वादात रानडे, भांडारकर, तेलंग आदी सुधारक पुनः स्मृतींचा आधार घ्यावयास तयार होते. पण आगरकरांसारखा नव्या पिढीतला सुधारक स्मृतींची प्र्वा न ठेवता सरकारने पति-पत्नी यांच्या शरीर-संबंधाचे वय वाढविण्याचा कायदा करावा असे आग्रहाने प्रतिपादित होता. सुधारकांच्या पहिल्या व दुसऱ्या-तिसऱ्या पिढीत हे अंतर पडले होते व त्याला एक कारण मिल-स्पेन्सर यांची शिकवण नव्या पिढीने आत्मसात केली होती हे होते. आगरकर हे सत्त्वशील सुधारक होते; पण त्यांची विचारसरणी उचलून धरणारे अनेक सुधारक मांसाशन, मदिरापान इत्यादी, ब्राह्मण समाजाला तिटकारा वाटेल अशा गोष्टी करण्यात धन्यता मानणारेही होते. अशा सुधारकांचे व त्यांच्या वर्तनाचे अनेक उल्लेख 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' या पुस्तकात आले आहेत. विस्तारभयास्तव ते घेतले नाहीत.

गोळयांच्या प्रतिपादनातला मुद्दा असा आहे की, हिंदुसमाजातील कुटुंब, जाती इत्यादी संस्था व्यक्तीला आपद्प्रसंगी आधार देतात. ही एक सामाजिक सुरक्षा व्यवस्था (सोशल सेक्युरिटी सिस्टीम) आहे. स्त्री विधवा झाली, तर कुटुंब तिचे व तिच्या मुलाचे पोषण करते. विधवा स्त्रीचाही उपयोग कुटुंबाचा रगाडा सांभाळण्यासाठी होतो. एकत्र कुटुंबामुळे विधवेच्या शीलावर घाला पडण्याचे प्रसंगही टळतात. उरतो प्रश्न तो तरुण-विधवेच्या शारीरिक इच्छांचा. पण त्या इच्छा इतक्या उत्कट नसतात की ज्यामुळे त्या स्त्रीने व्यभिचारास प्रवृत्त व्हावे. त्यातून एखादी विधवा स्त्री पुरुषसहवासाला हपापलेली असेलच, तर तिने खुशाल

विवाह करावा. इतपत सुधारणा समाजाला पटली असती. जात हादेखील सामाजिक सुरक्षिततेचाच एक पैलू आहे. खेडेगावातील अश्राप व दरिद्री ब्राह्मण मुलगा शहरात शिकायला येई तो आपल्या जातभाईंकडून आधार मिळेल याच अपेक्षेने; आणि त्याची ही अपेक्षा पुरी झाली नाही, असे क्वचितच घडे. व्यक्ति-स्वातंत्र्य, विधवा-विवाह इत्यादी सुधारणांमुळे हिंदुसमाजातील या सुरक्षा-व्यवस्थेला हानी पोचत होतीच; पण त्या जागी दुसरी कोणतीच समाज सुरक्षा व्यवस्था उपस्थित होत नव्हती. कोणाही पुरुषाला, मग तो कितीही कर्तृत्ववान व श्रीमंत असू दे, कुटुंब, जात, पंथ, धर्म यांना धुडकावून राहता येणे अशक्य होते. रानडे, तेलंग या जुन्या पिढीतील व पंचहौद-महा-प्रकरणात सापडलेल्या नवीन पिढीतील सुधारकांना सरळ किंवा आडवाटेने प्रायश्चित्ते घेऊन समाजाचे समाधान करावे लागले, यामागचे रहस्य हेच होय.

******

... टीपा ...

१. कंसातील आकडे (१) या पुस्तकातील पानांचे. शुद्धलेखन नवीन नियमाप्रमाणे सुधारून घेतले आहे.

२. पान ४१ (२)

३. या पूर्वीचे आकडे प्रस्तावनेतील पानांचे आहेत. इथून पुढचे अंक आकडे मुख्य पुस्तकातील पानांचे आहेत.

४. (३) मधील पाने ११९-२०-२१

...आधार-ग्रंथ...

... टीपा ...

१. हिंदुधर्म आणि सुधारणा.
महादेव शिवराम गोळे (१८९८)

२. संकीर्ण लेखसंग्रह.
विश्वनाथ काशिनाथ राजवाडे
वरदा बुक्स, पुणे (१९९१)

३. Gopal Ganesh Agarkar
Arvind Ganachari
Popular Prakashan, Mumbai. (2005)

***

अनुक्रमणिका

अनुराधा पाटील यांचा नवा कवितासंग्रह : वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ

रणधीर शिंदे

अलीकडेच औरंगाबादच्या "तुला" प्रकाशन संस्थेने अनुराधा पाटील यांचा : 'वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ' हा कवितासंग्रह प्रकाशित केला आहे. अनुराधा पाटील या १९७० नंतरच्या काळातील मराठीतील एक महत्त्वाच्या कवयित्री होत. यापूर्वी त्यांचे 'दिगंत', 'तरीही' आणि 'दिवसेंदिवस' हे संग्रह प्रसिद्ध झालेले आहेत. पाटील यांची कविता आधुनिक मराठी कवितेत स्वतंत्र चेहरा असणारी कविता आहे. या कवितेने आपल्या वैशिष्ट्यपूर्ण काव्यसंवेदनस्वभावाने आपले वेगळेपण जपले आहे. त्यांच्या 'वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ' या संग्रहातून एक नवे अनुभवविश्व स्वतंत्र शैलीत आविष्कृत होते. स्त्री जगत हे या कवितेचे प्रधान केंद्र आहे. प्रस्थापित व्यवस्थेत स्त्रीच्या वाटयाला येणारी परात्मता, एकाकीपण जीवनाबद्दलचा तिचा लिप्साळा व आधुनिक काळात तिला आलेले आत्मभान या जाणिवा प्रामुख्याने या कवितेतून व्यक्त होतात.

सत्तरीच्या दशकानंतर मराठीत लिहिल्या गेलेल्या स्त्रीवादी कवितेपेक्षा पाटील यांची कविता वेगळी आहे. स्त्रीवादी जाणिवा प्रकट होणाऱ्या कवितेमधून एकपदरी आशयाचे वहन होते. पुरुषाची गुलामगिरी, त्यांच्या सत्तास्थानांचा डाव अशा एकपदरी आशयसूत्राचे सूचन होते. त्यांच्या प्रकटीकरणाचा स्वर हा अधिक उंच, कधी कधी भडक स्वरूपाचा आहे. या पार्श्वभूमीवर अनुराधा पाटील यांच्या कवितेचे वेगळेपण ठळकपणे दिसून येणारे आहे. स्त्रीविषयक अनुभवविश्वाचे अनेकविध पदर व त्यांचा सयंत, समंजस आविष्कार हे या कवितेचे बलस्थान होय.

त्यांनी हा काव्यसंग्रह 'आईला आणि आपल्या कवितेत वावरणाऱ्या सगळया बायांना' अर्पण केला आहे. कवयित्रीला आपण या बायांमधूनच आल्याची व त्यांच्यातीलच एक असल्याची जाणीव आहे. हा धागा तिला स्त्रीजीवनाशी बांधून ठेवणारा वाटतो. त्या सबंध स्त्रीवर्गाशी आपला आत्मीय भाव जपू पाहतात. स्वाभाविकच या कवितेतून स्त्रीविषयक अनुभवविश्वाचे प्रकटीकरण होते. अनुराधा पाटील यांच्या या संग्रहातील कवितेतून स्त्रीच्या वाटयाला येणारी परात्मता, एकाकीपणा, निराशा, कवितेशी असणारे तिचे सर्जक नाते, अनंताच्या प्रवासाची ओढ, तिचे कष्टमय जिणे व भोवतीच्या नातेसंबंधाचा शोध या जाणिवा प्रकट होतात. सबंध कविता संग्रहाचे अंत:सूत्र स्त्रीविषयक जाणिवेने व्यापलेले आहे.

एकाकीपणा, परात्मता व उत्तरायुष्यातील अखेरच्या मरणानुभवाकडे जाणारा प्रवास हे अनुराधा पाटील यांच्या कवितेचे महत्त्वाचे अंत:सूत्र आहे. स्त्री जीवनातील विविध अनुभव व त्यातून प्रसंगोपात तिच्या वाटयाला येणारे एकाकीपण या कवितेत केंद्रस्थानी आहे. या कवितेतील स्त्रीचे एकाकी दिवस विरक्तीच्या धाग्यात गुरफटत चालले आहेत. तिला सतत एकाकीपणाला सामोरे जावे लागत आहे. तिच्या मनामध्ये काळया रात्रीसारख्या विस्तारत जाणाऱ्या यातना आहेत. 'या अफाट जनजीवनाच्या' कवितेमधूनही एकाकीपणाचे, अनासक्तपणाचे चित्रण होते. 'ती' या अफाट जनजीवनाच्या वाटेवर एकाकी चालत आहे. ती ऐलपैल चालत असताना, माती कोरडी होत गेली आहे. तिच्या चालण्याच्या प्रवासातून कोरडेपणाचा, शुष्कपणाचा प्रत्यय येतो. वर्तमानात ती आता नुसतच भिरूड लागलेल्या झाडासारखी उभी आहे. 'भिरूड' या शब्दप्रयोगातून झाडाला कीड लागणे या अर्थच्छटेचे

प्रकटीकरण होते. कीड लागल्यामुळे हे झाड अखेरीस पोखरले जाते. त्यामुळे झाडास हानी पोहोचते. त्याप्रमाणेच तिच्या आयुष्याला कीड लागली आहे. तिच्या 'उभ्या' राहण्याला काहीही अर्थपूर्णता नाही. इथूनच ती सर्व काही त्यागते. नि:संगपणा पत्करते. उरल्यासुरल्या दिवसांचा हात सोडून देते. तिने हवेपणाची, आसक्तीची निशाणे उतरवली आहेत. ती हळूहळू संसारातून अनासक्त होत जाते. मात्र संसारातील नातेसंबंध तिची एवढी सहजी मुक्तता करीत नाहीत. या नात्यांनीच तिला नामशेष करून टाकले आहे. म्हणूनच ती आता या खेचणाऱ्या नात्यांकडे पाठ करते आहे. त्यांचा त्याग करते आहे. या नातेसंबंधामुळेच तिच्या वाटयाला एकाकीपण येत आहे. अखेरीस 'ती' त्याला बजावते आहे.

"आता तूही आवरता घे
वाळूच्या पात्रात मांडलेला हा खेळ
की आटलं आहे पाणी
आवरत्या घे
तुझ्या होरपळून टाकणाऱ्या
निष्ठूर सदिच्छा
आणि मुकीच असू दे वाणी" (पृ.४०)

या वैशिष्टयपूर्ण शब्द संहितेतून तिचे मानस व्यक्त होते. त्यांच्यातील हा जो संसाररूपी खेळ आहे तो आवरून घ्यायला ती सांगते आहे. हा खेळ वाळूच्या पात्रात मांडलेला आहे; आणि त्या पात्रातील पाणी आटलेले आहे. यांत पाण्याचे प्रवाहीपण, जिवंतपण व ओल संपल्याच्या जाणिवेचे सूचन आहे. पात्रातील वाळूच्या व्दारा नि:शुष्कपणा, वैराण कोरडेपणा प्रत्ययाला येतो. तव्दतच या दोघांमधील प्रेमाचा ओलावा संपला आहे. त्यांचे संबंध कोरडे, भावनाशून्य आहेत. म्हणून तिला हा कोरडा अर्थहीन खेळ आटोपता घ्यावयाचा आहे. संग्रहाच्या मुखपृष्ठावरील चित्रात याच जाणिवेचे रेखांकन केले आहे. ते अतिशय अर्थपूर्ण आहे. रिकामे वाळूचे पात्र हे विरक्तपण, एकाकीपण व शुष्कपणाचे चित्र उभे करते. आयुष्याच्या अखेरच्या संध्याछायेला तिने जवळ केले आहे. या सावलीची सोबत तिला आहे. मात्र ती आता या संसाररूपी खेळाच्या अर्थहीनतेबद्दल मोठया आत्मविश्वासाने बोलत आहे. पुढे 'आवरत्या घे तुझ्या होरपळून टाकणाऱ्या निष्ठूर सदिच्छा' असे शब्द येतात. आयुष्यभराच्या त्याच्या वागण्याचे कथन या ओळींमधून केले आहे. या शब्दप्रयोगातून विरोध साहचर्याची भावना व्यक्त होते. सदिच्छा या नेहमीच सद्‌भावनेच्या असतात, त्यामध्ये मन:पूर्वकता असते. इथे मात्र सदिच्छा या शब्दापूर्वी 'निष्ठूर' या विशेषणाचा वापर करण्यात आला आहे. त्याच्यापक्षी तो सद्‌भावनेनेच जे करतो, त्यामुळे तिचे आत्मतत्त्व, सत्त्व नष्ट होते. म्हणून ती त्या आवरून घ्यायला सांगते. तिला आता अशा परात्म करणाऱ्या सदिच्छांची गरज नाही. ती या साऱ्या नात्यातून बंधमुक्त झाली आहे. म्हणूनच ती त्याला मुके राहण्याचे आवाहन करते. साऱ्या भावबंधाचा त्याग करून तिने आता वेगळी वाट चोखाळली आहे.

'अनंताच्या प्रवासाला' या कवितेतील तिच्या आयुष्याला 'थंडगार अंधार' वेढून राहिला आहे. म्हणूनच ती पूर्वायुष्यातील तंतू तोडते आहे. त्याला नकार देते आहे. ती मुक्तीच्या अपरंपार कोलाहलाला सामोरे जाण्यासाठी अनंताच्या प्रवासाला निघाली आहे. 'आवाज दिल्यावर' या कवितेतील गोपाळाची पावलं पुसट होतात आणि वाळलेल्या फांदीला पानं फुटण्याची वाट पाहता पाहता गोष्ट सरत येते. त्याप्रमाणेच निवेदिकेलाही वाटते आपल्याही आयुष्याला नवी सर्जनशील वाट मिळेल. असे वाटत असतानाच तिच्या आयुष्याची गोष्ट सरत येते. 'माझ्याही मनात मावळतो आहे' या कवितेतूनही एकाकी, निराश जाणिवेचे प्रकटीकरण होते. या कवितेत तिच्या मनावर निसर्गाच्या विविध दृश्यातून उदासलेल्या जाणिवेचे संस्कार होतात. तिच्या मनातील सूर्य मावळतो आहे आणि इथल्या सावल्यांच्या जगात तिचे जगणे हरवून जाते आहे.

अनुक्रमणिका

आयुष्याची एकेक पाकळी गळत चालल्याची तिला जाणीव आहे. म्हणूनच तिला आता नव्याने कोणत्याही नात्याची मांडामांड नकोशी वाटते. हळूहळू ती स्वतःला वर्तमानातून वजा करत जाते. अशा पद्धतीने अनुराधा पाटील यांच्या कवितेतून एकाकीपणाचे, परात्मजाणिवेचे प्रकटीकरण होते. तिच्या वाट्याला हे एकाकीपण, तुटलेपण विविध कारणांमुळे आले आहे. समाज संस्कृतीची विशिष्ट चौकट, परंपरेने स्त्रियांना दिलेले गौणत्व त्यातून वाटयाला येणारे दुःख व आपण या साऱ्याशी एकरूप होऊशकत नाही. ही जाणीव तिला अस्वस्थ करते. स्वाभाविकच तिच्या वाटयाला परात्मता, एकाकीपण येते.

या सर्वातून तिला बंधमुक्त व्हावेसे वाटते. अनंताच्या प्रवासाला निघण्याचा निदिध्यास तिला लागला आहे. 'आई' या कवितेत मरणभानाचे, सरत आलेल्या क्षणांचे चित्रण आले आहे. या संग्रहातील 'आई' आणि 'पोरी' या कवितांची मराठीतील उत्कृष्ट कवितांमध्ये गणना करता येऊ शकते. एवढया त्या वरच्या गुणवत्तेच्या आहेत. स्त्रीजीवनाचे अपरंपार कारुण्य, तिची सोशिक वृत्ती 'आई' या कवितेमध्ये शब्दांकित केली आहे. कोणत्याही प्रकारचा आकांडतांडव न करता, दुःखाचा उच्च स्वर न लावता कमालीच्या संयत सुरात स्त्रीजीवनातील कारुण्य व्यक्त झाले आहे. मृत्यूसमयीची तिची मनोवस्था आणि तिला छेद देणारे वर्तमान वास्तव या कवितेतून व्यक्त होते. अखेरच्या क्षणीची तिच्या मनाची होणारी उलाघाल इथे व्यक्त होते. तिच्या आयुष्यभराची मरणानुभवाकडे जाणारी वाट सरता सरत नाही. 'सरता सरत' या शब्दाच्या व्दिरुक्तीमधून काळ आणि अंतर संपत नसल्याच्या जाणिवेचे सूचन होते. तिचे जगणे धूसरपणात हरवले आहे. 'तिच्याजवळ उरलेला नाहीय आता काल ना आज' या शब्दान्वयातून वास्तव प्रकट होते. वर्तमानात ही आई ज्या थांब्यावर, ठिकाणावर उभी आहे. तिथे तिला भूतकाळही नाही, भविष्यकाळही नाही. चेहरा हरवून ती उभी आहे. तिची ही अवस्था पारंपरिक सामाजिक धारणांनी निर्माण केली आहे.

मात्र अखेरच्या काळातही तिचा जीव आपल्या कुटुंबात गुंतला आहे. आपल्यानंतर जग आहे तसे जपले जाण्याची तिला खात्री हवी आहे. जन्मभर खपून जमवलेली अडगळ जपून ठेवावी असा तिला विश्वास हवा आहे. अखेरच्या क्षणी मुलानं आपल्याला मांडी द्यावी आणि गंगाजळाचे चार मोक्षदायी थेंब आपल्या ओठांवर सोडावेत असे तिला वाटते. मृत्यूच्या दारात पैलतीराच्या पायरीवर तिने पाय ठेवला आहे; तरीसुद्धा इथल्या लौकिकाच्या किनाऱ्यावरून तिचा दुसरा पाय निघत नाही. तिची या साऱ्या नातेसंबंधातील गुंतवणूकच यामधून व्यक्त होते. तिचा जगण्यावरच्या सातत्याचा अखंड विश्वासच यामधून व्यक्त होतो. तिने जायचे प्रस्थान ठेवले आहे. जाण्यापूर्वी सारी निरवानिरव केली आहे. मात्र तिच्या मनात अजून काहीतरी राहिल्याची रूखरूख आहे. कवितेतील निवेदिकेला मात्र आईच्या डोळयातील आरपार नसलेली मृत्यूची खोल दरी दिसते आहे. कवितेच्या अखेरीस शब्द येतात.

"तशी तर
सगळयांचीच मरत असते
एक दिवस आई
पण तिला माहीत नसतो जाताना
आपल्या मनात तसू तसूनं
होत गेलेला तिचा मृत्यू
जन्मापासून" (पृ.१७)

खरेतर ती जन्मापासून कणाकणाने मरत आहे याची तिला जाणीव नाही. म्हणून ती जास्तच करुणास्पद ठरते. गुलामाला गुलामगिरीची जाणीव नसणे हे जास्तच शोकात्म ठरते. त्याप्रमाणेच या आईचे जीवन शोकात्म ठरते. आपल्या मनात जन्मापासूनच तसूतसूनं ती दुरावत गेलेली असते. हे तिचं दूर जाणं म्हणजे एकप्रकारे मृत्यूच असतो. तिचे जगणे म्हणजे स्वतःला क्षणाक्षणाने संपवीत जाणे. स्वतःचे स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व नष्ट करीत जाणे. प्रस्तुत कवितेत बाह्य वास्तवाचे तसेच आपल्या अंतरिक

वास्तवाच्या दु:खाचा जाडा सूर न लावता केलेले प्रकटीकरण मराठी कवितेत आगळं वेगळं आहे.

एकूणच या कवितेतून माणूसपणाच्या शोधात स्वत्व हरवल्याची जाणीव व्यक्त होते. अवतीभवतीच्या वातावरणामुळे व विशिष्ट सामाजिक धारणांमुळे तिच्या वाटयाला एकाकीपण, तुटलेपण येते. मी या जगण्याशी एकरूप होऊ शकत नाही. मी यांची नाही अशा जाणिवेमुळे तिच्यात परकेपणाची जाणीव निर्माण होते. हे दु:ख काही प्रमाणात व्यावहारिक पातळीवरचे मात्र त्याचा पसारा तात्त्विक व भावनिक पातळीवरचा आहे. या एकाकीपणात, तुटलेपणात, परात्मतेत तिला एकमेव दिलासा आहे तो म्हणजे कवितेचा. या एकलेपणात जगायला आधार फक्त कवितेचा आहे असे तिला वाटते. कवितेशी असणारी तिची साथ सोबत तिला आपले स्वत्व गवसल्याची खूण वाटते. म्हणून ती तिच्याशी सतत संवाद साधत राहते. आपण काही तरी नवं निर्माण करु शकतो. कवितेची सर्जकता तिला जगण्याला उभारी देणारी वाटते. ही जणीवही या संग्रहातून मोठया प्रमाणात व्यक्त झाली आहे. काव्यनिर्मितीला तिच्या जीवनात असणारे स्थान यामधून प्रकट होते. फक्त काव्यनिर्मितीतच तिच्या 'स्व' चा अविष्कार घडतो. कविता हे तिचे निधान आणि समाधान आहे. कारण या निर्मितीवर कुणाचेही आक्रमण होत नाही. आपले जगणे आणि कविता यातील सहोदरत्वाबद्दल अनुराधा पाटील एका मनोगतात म्हणतात, "माझं आयुष्य किंवा मीही विशेष वेगळी गोष्ट नाहीच तर या विशाल भूमीचा एक मोठा हिस्सा असलेल्या भारतीय स्त्रीचंच एक प्रातिनिधिक असं रूप आहे. इथल्या भूमीशी निगडित इथल्या सुख दु:खानी बनलेली एक सामान्य स्त्री आहे याचं भान या जगण्यानेच मला दिलं आहे. आपल्या या संघर्षाबद्दल माझी काही तक्रार नव्हती. पण या बाह्य आणि आंतरिक लढाईत मला थोडी विश्रांतीची, विरामाची जागा हवी होती. जिथं स्वत:ला, स्वत:मधल्या भावनांना, एकटेपणाला एकाग्रतेने पाहता यावं, शोधता यावं, आतबाहेरच्या समस्या आणि उलथापालथ समजून घेता यावी, आपल्याबरोबरच बाहेरचं जगही समजून घेता यावं. या प्रयत्नांनी मला कवितेचा माझ्यातल्या सृजनशीलतेचा साक्षात्कार झाला. कवितेमुळं माझं जगणं सहज होण्याची शक्यता निर्माण झाली आणि मी एकप्रकारे कवितेपासून जगण्याकडे आणि जगण्यापासून कवितेकडे असा प्रवासच करू लागले. एकूणच एका मोठया काळात कविता हीच जगण्याचा, अस्तित्वाचा उद्देश बनून गेली. जगणं आणि कविता यातलं अंतर संपलं. ह्या दोन्ही गोष्टी माझ्यासाठी एकाच शब्दाच्या पर्याय बनल्या"[१] या दीर्घ अशा अवतरणामधून अनुराधा पाटील यांनी आपल्या काव्याच्या निर्मितीबद्दलची निरीक्षणे नोंदविली आहेत. आपल्या जीवनसंघर्षाची वेगवेगळी रूपं कवितेतून मांडणं त्यांना महत्त्वाचे वाटते. आपल्या अस्तित्वक्षणांना कवितारूपाने साकार करणे त्यांना गरजेचे वाटते.

'माझी अक्षरं भिजतात' या कवितेतून 'मी' चा विशिष्ट काव्य संवेदनस्वभाव आविष्कृत झाला आहे. कवितेत या 'मी' ची अक्षरं भिजतात, कुडकुडतात ते चिमुटभर उजेडासाठी आणि उबेसाठी. या अक्षरांना प्रकाशदायी चैतन्य आणि आस्थेवाईक ममत्व हवे आहे. ही अक्षरे भूगर्भातील अंत:स्थ खळबळ भुईला कान लावून ऐकतात. आतल्या अंत:स्थ खळबळीचा वेध घेण्याचे सामर्थ्य या काव्य - संवेदनेमध्ये आहे. पानाच्या सळसळण्यातही ही अक्षरं मिसळून जातात. समूहजीवनाचे आयुष्य पारखत पारखत ती त्यांची होऊ न जातात. मात्र समाज संस्कृतीतील वास्तव वेगळे आहे. पेरावं ते उगवतं हे खरे, मात्र कधी कधी न पेरलेलंही उगवते. या विपरीत वास्तवामुळे अक्षरं कोरडी होत जातात. पुढे या निवेदिकेला जनीच्या जात्याला ठायी ठायी हात देणारा विठ्ठल भार वाटतो आणि 'आतल्या काळोखात' उदास बसलेली बाई दिसते. तेव्हा ही अक्षरं हवेपणाची कवचकुंडलं उतरून ठेवतात आणि चुपचाप अलिप्त कडेलोटाच्या काठावर उभी राहतात. इथल्या समाजजीवनात स्त्रीच्या वाटयाला दु:ख येते, याचे शल्य अक्षरांना खुपते आणि ती अलिप्त, अबोल होतात.

अशाप्रकारे 'मी' चा अक्षरानुभव व्यक्त झाला आहे.

माझ्या कवितेने तिच्या मागच्या आणि पुढच्याही जन्माची वाट उजळावी असे तिला वाटते. 'खूपदा नाहीच सापडत' या दीर्घ कवितेतून जगणं आणि कन्तिा यातील परस्परभान व्यक्त झाले आहे. इथे निवेदिकेचे कवितेशी हितगुज चालू आहे. निवेदिकेच्या दु:खानुभवाच्या प्रवासातील कविता ही सोबतीण आहे. एकमेव आधार आहे. ती आपले सारे संभ्रम बाजूला सारून जीव शिणवणाऱ्या कवितेकडे वळते. तिला कवितेची निर्मितीप्रक्रिया ही 'जीव शिणवणारी', 'थकवा आणणारी' वाटते. आपल्या दु:खानुभवाची कविता ही एकमेव सहचरी आहे याची तिला जाणीव आहे. मंदावत जाणाऱ्या उजेडात तिला अनेक गोष्टी दिसतात. तिला रस्त्यावर आयुष्य काढणाऱ्याचे आतले आवाज ऐकू येतात. शब्दांच्या प्रकाशात तिचे डोळे दिपतात. आभाळात एकटया दुकटया चमकणाऱ्या चांदणीसारखं तिचं जग होत जातं. स्वत:मधल्या खोल नैसर्गिक अंत:प्रेरणांच्या ताणाखाली तिच्या अस्तित्वाचा कण न् कण पिंजला जातो.

"आणि मी चालते
कुणाची तरी सावली पडते
त्या खिन्न उदास रस्त्यावरून
मंतरल्यासारखी,
तेंव्हा सौम्य चंद्र प्रकाशानं
उजळणाऱ्या तिच्या भोवतालात
ती मला ओढून घेते
अभाव पांघरून" (पृ.५०-५१)

जीवनाच्या या खिन्न, उदास, एकाकी रस्त्यावर कवितेची सावली, सोबत हा एकमेव आधार तिला आहे. कवितेची सावली मंतरल्यासारखी आहे आणि तिच्या सौम्य चंद्रप्रकाशाने भोवताल उजळून निघतो आहे. आपल्या अवतीभवतीच्या उदास पर्यावरणात कवितेची निर्मिती, सर्जकता व तिचे सामर्थ्य तिला आधारवड ठरते आहे. या अर्थाचे संवेदन या शब्दांमधून प्रकट होते. ती तिला आपल्या जवळ ओढून घेते आहे. म्हणूनच तिला कवितेचा सहवास हा आश्वासक वाटतो. म्हणूनच ती तिच्या निर्मितीत रमते. आपल्या स्वत्वाचा खराखुरा आविष्कार काव्यनिर्मितीतच तिला सापडतो. ती आता अंतिम अज्ञातवासाच्या वाटेवर चालताना परक्या गावातल्या अनोळखी वस्तीत पेरते थोडेसे नवे शब्द आणि उतरणीच्या उन्हात उधळून देते मूठभर झगमगती स्वप्नं. 'आता पाऊस येईल' या कवितेतही सर्जनाच्या मनोवस्थेचे अप्रतिम चित्रण आले आहे. पावसाचे येणे आणि काव्यनिर्मिती हे तिला सर्जन वाटते. कवितेची वाट तिला क्षितिजाच्या अनंत विस्तारापर्यंत पोहोचवेल असे वाटते. या नवनिर्माणामध्ये सारा आसमंत थरारून जातो. काव्यसर्जनामध्ये नव्या शक्यतांचा जन्म असेल असा आशावाद तिला आहे. एकूणच अनुराधा पाटील यांच्या कवितेतून एकाकीपणाच्या, परात्मतेच्या जाणिवेबरोबरच कवितेची सोबत, तिची सर्जकता हे आशयसूत्र व्यक्त होते. आपल्यात खोल दडलेल्या अंत:प्रेरणांचा खराखुरा आविष्कार या काव्यसर्जनातूनच तिला घडतो.

याशिवाय अनुराधा पाटील यांच्या कवितेतून आधुनिक काळात स्त्रीला आलेले आत्मभानही प्रकट होते. या साऱ्या समाजधारणांकडे, लोकव्यवहाराकडे रोखठोकपणे पाहण्याची वृत्ती आता तीमध्ये आली आहे. आपल्या अवती-भवतीच्या नातेसंबंधाचा ती शोध घेते आहे. या जाणीवसूत्राचेही काही कवितांमधून प्रकटते. 'जिला नुस्तं शरीर असतं, चेहरा नसलेलं आणि जी परतते आयुष्यभरासाठी पुरुष नावाची एक नवीच दहशत उरीपोटी घेऊन' अशा ओळी काही कवितांमधून आल्या आहेत. त्या स्त्रीवादी विचारसरणीच्या प्रभावातून आल्यासारख्या वाटतात. मात्र त्या पाटील यांच्या एकूण काव्य संवेदनस्वभावाशी जुळणाऱ्या नाहीत. दु:खाचा खोलवरचा संयत आविष्कार करणाऱ्या कवितांशी या कवितांचा धागा जुळत नाही.

'वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ' या

संग्रहातील कवितेचे भाषिकरूपही अतिशय समृद्ध आणि प्रगल्भ स्वरूपाचे आहे. या कवितेतील शब्दांच्या अन्वर्थक योजनेने काव्यात्मक संप्रेषणाचे क्षेत्र विस्तारले आहे. विशिष्ट शब्दांची निवड, त्यातून प्रकटणारी सहजी लय, रूपकात्मकता, प्रतिमा व विशेषणांचा अर्थपूर्णरित्या वापर यातून या कवितेचीं भाषिक विविधता प्रकट झाली आहे. मुक्तछंदाचा सर्जकरित्या अवलंब हे कवितेचे बलस्थान होय. अनुराधा पाटील यांच्या 'तरीही' (१९८५) या काव्यसंग्रहातील कवितेबद्दल भालचंद्र नेमाडे यांनी लिहिलेल्या परीक्षणात मर्मग्राही निरीक्षण नोंदविले आहे. अनुराधा पाटील यांच्या काव्यभाषेबद्दल ते लिहितात, "वर्तमानाच्या कोलाहलातून जगण्यासाठी आवश्यक असं कवितेला मध्यवर्ती स्थान मिळाल्यानं ही कविता जगण्याचे सर्व संदर्भ काव्यात्म भाषेत रूपांकित करत जाते."[२] तद्वतच या संग्रहातीलही त्यांची कविता जगण्याच्या वर्तमान संदर्भांना काव्यात्म भाषेत रूपांकित करते. पाटील यांच्या कवितेत मुक्तछंदातून अर्थाशयाला पेलणारी सहजी सर्जक लय साकार झाली आहे. शब्दांच्या विशिष्ट निवडीतून, जुळणीतून ही लय कशी सिद्ध होते व त्यांच्या भाषावापराचा विशेष ध्यानात घेण्यासाठी पुढील ओळींचा विचार करू.

"तिच्या रंगवलेल्या हातांनी
सारवल्या असतील
घरादाराच्या
पोपडे उडालेल्या भिंती
पारखली असेल गवतासोबत
काळीज कापणारी
विळ्याकोयत्याची धार
फुंकरला असेल
भाकरी थापता थापता
चुलीतला जाळ
घातले असतील पोराबाळांच्या
लक्तरांसोबत
त्याच्याही धोतराला टाके
पण पान लावणारी बाई
करत नाही आता
एक पाय तळयात
एक पाय मळयात" (पृ.७३-७४)

'ती पान लावते' या कवितेतील या ओळी. कवितेतील स्त्री मोठया धीटपणाने 'भरल्या बाजारात' पान विक्रीचा व्यवसाय करते आहे. तिने आता भूतकाळ मागे टाकला आहे व नव्या जीवनाचा स्वीकार केला आहे. प्रस्तुत कडव्यातून निवेदिका तिच्या भूतकाळासंबंधीचे निवेदन करते आहे. 'तिच्या रंगवलेल्या हातानी। सारवल्या असतील। घरादाराच्या पोपडे उडालेल्या भिंती।' या वाक्यस्तरावरील 'रंगवलेला हात' या शब्दातून वैवाहिक जीवनाच्या आरंभाच्या, नवेपणाच्या अर्थाचे प्रकटीकरण होते. 'ती' वैवाहिक जीवनाच्या नवपर्वामध्ये घरादाराच्या पोपडे उडालेल्या भिंती सारवते आहे. 'पोपडे उडालेल्या भिंती' या शब्दातून घराचे उजाडलेपणाचे, दुर्लक्षितपणाचे सूचन होते. म्हणून ही स्त्री पोपडे उडालेल्या भिंती सारवते आहे. यात आपलेपण आहे, नित्यनूतनता आहे. घराला नवेपण आणण्याची धारणा आहे. 'रंगवलेला हात' व 'सारवणे' यात साहचर्य कल्पना आहे. शिवाय हे शब्द व्यंजक बनले आहेत. पुढील ओळीमधील 'पारखली असेल गवतासोबत। काळीज कापणारी। विळ्याकोयत्याची धार।' असे तिच्याबद्दलचे कथन येते. ती गवत कापताना विळयाकोयत्याची धार जशी आजमावते आहे, तसाच पारखीपणा स्वत:च्या आयुष्यातही तिच्याजवळ आहे. विळयाकोयत्याच्या धारेला असणाऱ्या तीक्ष्णतेला चांगलीच ओळखते आहे. पुढे 'फुंकरला असेल। भाकरी थापता थापता। बसलेल्या चटक्यांसोबत। चुलीतला जाळ।' असे शब्द येतात. या शब्दातून तिच्या कष्टमय जीवनाचा प्रत्यय येतो. भाकरी थापणे, हे कुटुंबातील नैमित्तिक कामाचे प्रकटीकरण आहे. 'थापता थापता' या शब्दाच्या आवृत्तीतून तिच्या कामाचे दीर्घत्व सूचित

होते. शब्दस्तरावरील लयही सांभाळली जाते. 'फुंकरणे' शब्दातून त्याला नीटस आकार देणे या जाणिवेचे प्रकटीकरण होते. 'बसलेले चटके' हे तिच्या कष्टमय जीवनाचाच एक भाग आहे. चुलीतला जाळ हा असहाय्य आहे. तरीदेखील ती त्याला फुंकर घालून ताळयावर आणते आहे. त्यानंतर 'घातले असतील पोराबाळांच्या। लक्तरांसोबत। त्याच्याही धोतराला टाके।' असे वाक्य येते. पोपडे उडालेल्या भिंतीशी लक्तरं हा शब्द कवितेतील जाणिवेच्या, अर्थाच्या दृष्टीने साधर्म्य दाखवतो. पोपडे उडालेली भिंत जशी दुर्लक्षितपणाचे, दारिद्र्याचे, जुनेपणाचे प्रतीक आहे. त्याप्रमाणेच 'लक्तरं' शब्दातूनही दारिद्र्याचे, चिंध्यांचे, एकसंध नसल्याच्या अर्थाचे प्रकटीकरण होते. ती पोराबाळांच्या लक्तरांसोबत 'त्याच्याही' धोतराला टाके घालते आहे. तिचे काम हे सारे सांधण्याचे, जुळविण्याचे आहे. या घराचा विखुरलेपणा, दारिद्र्य जाऊन त्यास एकसंधपणा कसा येईल याचाच ती विचार आणि कृती करते आहे.

कवितेत उपरोक्त ओळींमधून तिच्या आयुष्याचे पूर्वकथन निवेदिकेने केले आहे. घराचे, कुटुंबाचे दारिद्र्य, जुनेपण, विस्कळीतपण, अव्यवस्थितपणाची एक बाजू तर दुसरी बाजू तिचे घराला सावरलेपण, नित्यनूतन, एकसंध करण्याची ओढ यामधून व्यक्त होते. अर्थस्तरावर दोन परस्पर विरोधी अनुभवाची मांडणी करून, सरमिसळ करून त्याचा एकात्म प्रत्यय वरील वैशिष्ट्यपूर्ण शब्दसंहितेतून दिला आहे. पोपडे उडालेल्या भिंती, विळ्याकोयत्याची धार, बसणारे चटके व लक्तरे या शब्दातून घराचे उसवलेपण, विस्कळीतपणा व तिच्या कष्टाचे चित्रण येते. तर दुसऱ्या बाजूला सारवणे, पारखणे, फुंकरणे व टाके घालणे या क्रियापदाच्या वापरातून तिचा घर सारवण्याचा, नीटस् करण्याचा, जुळविण्याचा मनोधर्म व्यक्त होतो. कवितेच्या या कडव्यात जवळजवळ चौदा वेळा क्रियापदांचा वापर केला आहे. क्रियापदाच्या इतक्या विपुल वापराने कवितेतील जीवनानुभवाला ठामपणा, बळकटी, भक्कमपणा आणून दिला आहे. 'गवतासोबत', 'चटक्यासोबत' आणि 'लक्तरांसोबत' या शब्दवापरामध्ये 'सोबत' या शब्दयोगी अव्ययाची पुनरावृत्ती झाल्यामुळे लय वृद्धिंगत झाली आहे.

शेवटच्या चार ओळींमध्ये मात्र या अनुभवाला नाट्यपूर्ण कलाटणी दिली जाते. पंधराव्या ओळीतील पहिल्या 'पण' या शब्दाने हा अनुभव खंडित केला जातो. 'पण पान लावणारी बाई। करत नाही आता। एक पाय तळ्यात। एक पाय मळ्यात।' अशा त्या ओळी होत. 'आता' शब्दाने त्या स्त्रीच्या जीवनानुभवाला वर्तमानाात आणले जाते. 'करत नाही' या सलग दोन क्रियापदांच्या मांडणीतून तिच्या आयुष्यातील पूर्वकथनाला छेद मिळतो. आता तिने नवा जन्म स्वीकारला आहे. उगवणारा प्रत्येक दिवस तिचा आहे. हे नवे आत्मभान तिच्यात आले आहे. म्हणून ती पूर्वीच्या दु:खद, कष्टप्रद जीवनाला नकार देते. 'एक पाय तळ्यात। एक पाय मळ्यात।' या लोक परंपरेतील म्हणींच्या वापरातून तिची द्वंद्वावस्था व्यक्त होते. मनाच्या या द्वंद्वात्मकतेला तिने आता नकार दिला आहे. ती भूतकाळ विसरते आहे आणि वर्तमानाला सामोरी जाते आहे. कवितेत ध्वनीस्तरावर विशिष्ट वर्णाच्या व शब्दांच्या वापरातून एक सहजलय निर्माण झाली आहे. शब्दांची द्विरूक्ती, क्रियापदांचा विपुल वापर यामुळे ही लय साधली जाते. याशिवाय संग्रहातील 'आता पाऊस येईल', 'माझ्याही मनात मावळतो आहे', 'पोरी या कवितांमध्ये लयीच्या दृष्टीने उत्तम अशी शब्दरचना साधली आहे.'

'वाळूच्या पात्रांत मांडलेला खेळ' या संग्रहात प्रामुख्याने स्त्रीविषयक अनुभवविश्व व्यक्त झाले आहे. या केंद्रवर्ती अनुभवविश्वाचे प्रकटीकरण करणारे वैशिष्ट्यपूर्ण शब्द कवितेतून आविष्कृत होतात. उदाहरणार्थ या कवितेत झालेला सर्वनामांचा वापर. संग्रहातील एकूण २७ कवितांमधून 'ती', 'तिचा', 'तिचे', 'तिच्या', 'तुला', 'तुझं', 'तुझी', 'तुझ्या' या सर्वनामांचा तब्बल ८२ वेळा अवलंब करण्यात आला आहे. शैलीदृष्ट्या हा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. उदाहरणार्थ 'जरी त्याच्या इच्छेशिवाय' कवितेत

सर्वनामांचा वापर पुढीलप्रमाणे झाला आहे. 'तरी तुझं आहे हे जग', 'तुझी आहेत दु:खाची पाळंमुळं', 'तुझी आहे तुझ्यातच वाढणारी कविता', 'तुझे आहेत एकाकी दिवस', 'विस्तारत जाणाऱ्या यातना तुझ्याबरोबर', 'तुझं आहे अजूनही एखादं जिव्हार नातं', 'तुझी आहे अनोळखी ओठांवर उमलणारी स्नेहाची चित्रलिपी', 'तुझा आहे एकाकी जळणारा दिवा', अशा पद्धतीने या कवितेत विशिष्ट जीवनानुभवाच्या प्रकटीकरणासाठी अकरा वेळा सर्वनामाचा वापर झाला आहे. 'तिचे' अनुभवविश्व या कवितेच्या अनुभवाचा केंद्रवर्ती गाभा आहे. या अनुभवाचे प्रधान केंद्र 'ती' आहे. म्हणून 'तिला' सतत केंद्रवर्ती ठेवण्यासाठी इतक्या वैपुल्याने सर्वनामांचा वापर केला आहे. याप्रकारच्या शब्दवापरातून 'तिच्या' अनुभवविश्वाला उठाव मिळाला आहे, त्याची परिणामकारकता वाढली आहे. तिला सतत लक्ष्य करण्यासाठी हा रचनाविशेष सर्जक ठरला आहे. शिवाय 'तू', 'तुझं', यासारख्या सर्वनामाच्या वापरातून एक प्रकारची जवळिकता, अनौपचारिकता, जिव्हाळा, आत्मीयताच प्रकट झाली आहे.

संग्रहातील शब्दांच्या वैशिष्टयपूर्ण व सप्रयोजक वापराने मोठीच काव्यात्मता सिद्ध झाली आहे. 'आश्वासक खिडकी', 'होरपळून टाकणाऱ्या निष्ठूर सदिच्छा', 'निरंकुश सत्ता', 'अपरिहार्य क्रुरता', 'हिंस्त्र कुजबुज', 'लसलसत्या वळचणी', अशा लक्षवेधक विशेषणांचा अढळ या संग्रहात आढळतो. त्या त्या अर्थाशयाला भरीवपणा आणण्याचे काम ही विशेषणे करतात. या संग्रहातील कवितेचे काव्यात्म क्षेत्र विस्तारण्यामध्ये प्रतिमांचाही मोठा सहभाग आहे. 'वर्ष उलटतात' या कवितेत 'येऊदे जाग। जिव्हार नात्याच्या दीर्घ मोहनिद्रेतून।' या ओळीत दीर्घ मोहनिद्रा अशी वेधक प्रतिमा आली आहे. 'तो' आणि 'ती' मधील आंतरिक नात्याची, प्रेमाची ही निद्रा आहे. आणि ती दीर्घ स्वरूपाची आहे. या निद्रेत मोह आहे, गुरफटलेपण आहे. म्हणून ती मोहनिद्रा. इथे नवीनच सामासिक शब्द तयार होतो. 'ती पान लावते' या कवितेत 'ती नाकारते पसाभर चांदण्यासाठी। रस्त्याच्या कडेच्या अंधारातून। सतत चालणारी वणवण' या ओळीत पसाभर चांदणे ही प्रतिमा येते. चांदणे शब्दातून सुखाची, मोहकतेची, माधुर्याची प्रचीति येते. तर पसाभर या शब्दातून मर्यादितपणाचा, थोडकेपणाचा अर्थ व्यक्त होतो. कवितेमधील स्त्रीला मर्यादित, अल्पशा सुखासाठी इतके कष्ट सहन करावे लागतात या जाणिवेचे सूचन होते. याशिवाय 'हिरव्या पानांचा चालू दे। महोत्सव'(पृ.४९) अशी एक प्रतिमा येते. महोत्सव हा मानवी जीवनातील आनंदाचा, उत्साहाचा क्षण मात्र हा हिरव्या पानांचा महोत्सव आहे. हिरव्या पानांचा दाटपणा, टवटवीतपणा व बहरणे यामधून व्यक्त होते.

रूपकात्मकता हा त्यांच्या कवितेचा आरंभीपासूनचा एक विशेष आहे. प्रस्तुत संग्रहाचे शीर्षकच रूपकात्मक आहे. 'हवेत मुद्दाम' ही सबंध कविताच रूपकात्म आहे. समकालीन जीवनात वेगवेगळया अफवा कशा पसरत जातात याचे चित्रण या कवितेत येते. अफवा ही मानवी जीवन व्यवहारातील घटना. मात्र या घटनेवर वनस्पतीसृष्टीतील गोष्टींचे आरोपन केले जाते. अफवा बहरतात। फोफावतात। वाढतात सरसरून घनदाट। अफवा। या ओळीत अफवा या घटनेवर बहरणे, फोफावणे, घनदाट सरसरणे या वनस्पतीसृष्टीतील गुणधर्माचे आरोपन केले जाते. यातून समाजजीवनात अफवा पसरणे व त्याचे सर्वव्यापकत्व सूचित होते. याशिवाय संग्रहातून 'मृत्यूची खोल दरी।', 'परंपरेच काटेरी कुंपण', 'विरक्तीचा धागा' अशी रूपके आली आहेत. एकुणच अनुराधा पाटील यांची कविता भाषिकदृष्ट्या समृद्ध आणि प्रगल्भ स्वरूपाची आहे. काव्यात्म संप्रेषणाचे कार्य ती सहजतेने पार पाडते. या कवितेला मुक्तछंदातून उलगडणाऱ्या लयीचे अप्रतिम भान आहे. विस्तारणाऱ्या अर्थाशयाला भरीवपणा आणण्याचे सामर्थ्य या काव्यरूपांत आहे. ध्वनींना, शब्दांना भावव्यंजक बनविण्याची महत्ता या काव्यशैलीत आहे.

अनुक्रमणिका

एकंदरीतच 'वाळूच्या पात्रात मांडलेला खेळ' या संग्रहातील कविता प्रगल्भतेचा प्रत्यय देणारी आहे. वर्तमान भवतालाला विशेषतः स्त्रीविषयक अनुभवविश्वाला ही कविता साक्षात करते. कडव्या आणि जहाल स्त्रीवादी जाणिवा प्रकट करणाऱ्या कवितेपेक्षा ही कविता वेगळी आहे. स्त्री जीवनातील मूलभूत दुःख, विशिष्ट सामाजिक धारणांनी तिच्या वाट्याला येणारे गौणत्व, त्यामधून येणारी परात्मता, तुटलेपण याचा संयत आविष्कार ही कविता करते. त्यामुळे स्त्रीच्या अनुभवविश्वाचा आशय हा एकसुरी न राहता त्याचा पैस अधिक विस्तृत होतो. ती आपल्याकडे असणाऱ्या तरल संवेदनशीलतेने या साऱ्या अनुभवाकडे पाहते आहे. सभोवतालच्या वास्तवावर फक्त नकाराच्या फुल्या न मारता तीमधील स्वीकृतीशीलतेचा तरतमभावही या कवयित्रीमध्ये आहे. म्हणूनच कवितेतील निवेदिका आपल्या पोरीला सांगते आहे. तुझ्या झोक्याच्या दोराला पडणारा पीळ तुला जगण्याच्याच अंगानं उलगडत न्यावा लागेल. आणि जमीनअस्मानातलं अफाट अंतर स्वीकाराच्या दिशेनेच मोजावे लागेल. म्हणूनच या कवितेचा स्वर हा आवाजी न होता, स्त्रीजीवनातील मूलभूत अनुभवांच्या अनेकविध पैलूंना साकार केल्यामुळे तो अधिक करुणार्त, शोकात्म बनला आहे. न परतीच्या वाटेनं धावत निघालेल्या या आयुष्याला मात्र काव्यनिर्मितीची सर्जकता भावते. आपल्या खऱ्याखुऱ्या स्वत्वाचा आविष्कार यामधूनच घडतो असेही तिला वाटते हाही या कवितेचा वेगळेपणा आहे. म्हणूनच दुःखानुभवाचे विश्वात्मक रूप, त्याचा कमालीचा संयत, संमजस आविष्कार, काव्यसर्जनातील आनंद, तरल संवेदनशीलता व भावव्यंजक शब्दरूपांची घडण हे या कवितेचे विशेष मराठी कवितेत अपवादभूतच म्हणावे लागतील.

: संदर्भ :

१. अनुराधा पाटील, 'स्वतःबद्दल', कवितारती, जाने. फेब्रु. २००३-पृ.२२

२. भालचंद्र नेमाडे, 'अनुराधा पाटील यांचा तरीही', टीकास्वयंवर, साकेत प्रकाशन औरंगाबाद, पहिली आवृत्ती, १९९०, पृ. १२८.

अनुक्रमणिका

श्री. खैरे यांच्या संमतविचाराविषयी

स.ह.देशपांडे

नवभारत मे २००५ च्या अंकात डॉ.मो.गो.धडफळे यांनी माझ्या 'पुस्तिके'वर अभिप्राय लिहिला आहे. परीक्ष्य पुस्तकाचा तपशील मात्र या अभिप्रायलेखात देण्याचे राहून गेले आहे. तो प्रथम देतो : स.ह.देशपांडे *विश्वनाथ खैरे यांचा संमतविचार आणि भारतविद्या,* मौज प्रकाशनगृह, मुंबई, प.आ.२००५, पृ. १०+७८,मूल्य रु.७५=००

धडफळे यांच्या लेखाने माझे उद्दिष्ट काहीसे सफल झाले आहे. गेली जवळजवळ तीस वर्षे ऐतिहासिक भाषाशास्त्र, मिथ्यमीमांसा व भारतीय संस्कृतीचे नवे आकलन या विषयांवर श्री.खैरे मूलग्राही लेखन करीत आहेत. या प्रांतातल्या रूढ गृहीतांनाच ते आव्हान देत आहेत. पण असे असूनही एखाददुसरा अपवाद सोडता, महाराष्ट्रातल्या कोणत्याही विद्वानाने खैरे यांच्या मताची दखल घेतली नाही. ही माझी खंत होती. म्हणून त्यांच्या कार्याचा परिचय करून देणारा लेख मी *मौज* दिवाळी २००३ च्या अंकात लिहिला आणि तो वाढवून ही पुस्तिका तयार केली. धडफळे यांच्या रूपाने आता ती दखल घेतली जात आहे ही किंचित् संतोषाची गोष्ट.

'किंचित्' म्हणतो याचे कारण खैरे यांच्या प्रतिपादनाचे परीक्षण त्यांनी पुरेशा गांभीर्याने केलेले नाही. उदाहरणार्थ धडफळे यांच्या लेखातील खैरे यांच्या प्रतिपादनाचा सारांश सांगणारा पुढील अंश पाहा : 'वनवासात (राम-सीता) हे जोडपं राहिणीच्या पाच ताऱ्यांनी उभारलेल्या पंचवटीत राहिलं. या पाच ताऱ्यांची सुंदर नासिकाकृतीहोते म्हणून पंचवटी नासिक क्षेत्री वसलेली होती.' या पाच ताऱ्यांच्या समूहावरून पुढे धडफळे यांनीच 'पंचतारांकित' (निवासस्थान) अशी कोटी केली आहे. आणि स्वतःच्याच कोटीवर खूष होऊन 'वनवास हा सुखाचा' वगैरे तारे तोडले आहेत. कोटीबरोबर ते स्वतःच वाहत गेले आहेत. वास्तविक खैरे यांनी 'पंचतारांकित' हा शब्द वापरलेला नाही. 'सुखा'ची सूचना तर दूरच. त्यामुळे धडफळे यांच्या परीक्षणाला 'विद्वत्तापूर्ण' म्हणून म्हणावे की खैरे यांची उथळ चेष्टा म्हणावे?

दुसरे उदाहरण. अखेरच्या छेदकात लोकविद्येमध्ये 'असली-नकली' असे प्रकार असतात असे धडफळे यांचे म्हणणे. या मुद्याचा प्रस्तुताशी संबंध काय? नकली लोकविधा खैरे यांनी उपयोजिल्या असतील तर तसे दाखवून दिले पाहिजे. तसे धडफळे का करीत नाहीत? की 'आधी बीज एकले', ग.दि.माडगूळकरांची लावणी, विंदा करंदीकरांचे 'तुका म्हणे-विल्या' इत्यादी वेगवेगळे कविताखंडही आपणाला माहीत आहेत असे आपल्या विद्वत्तेचे प्रदर्शन करण्याचे हे निमित्त आहे?

धडफळे यांची शैलीही एका वेगळया अर्थाने लक्ष वेधून घेणारी आहे. पहिल्याच परिच्छेदात माझा गौरव करता-करता माझ्या या विषयावर लिहिण्याच्या अनधिकाराची सूचनाही व्यंग्यार्थाने त्यांनी केली आहे.

मी तर पुस्तकाच्या सुरवातीलाच माझा अनधिकार जाहीर करून टाकलेला आहे. पण मी जे केले आहे ते करण्यासाठी ऐतिहासिक भाषाशास्त्र, मिथ्यविचार आणि भारतीय संस्कृती इत्यादी विषयांतील तज्ज्ञता असण्याचे कारणच नाही. एका सामाजिक शास्त्राच्या अभ्यासकाने आजूबाजूच्या विषयांत डोकावून पाहणे, त्यांत रस असणे, त्यांबद्दल कुतूहल असणे, मुख्य म्हणजे जिज्ञासा असणे आणि त्याशिवाय खैरे यांचे महत्त्वाचे साहित्य बहुवंशी अभ्यासणे एवढी सामग्री या कामासाठी पुरेशी आहे.

माझे काम नाटकाचा दर्शनी पडदा उघडणे

एवढेच होते. यापुढचे नाटक रंगभूमीवर व्हायचे आहे. तेथे विद्वज्जनांच्या संवादांच्या फैरी झडोत आणि त्या धडफळयांपेक्षा अधिक जबाबदारीने होवोत एवढीच माझी अपेक्षा आहे. पण धडफळयांनी, कशी का होईना, सुरवात केली आहे याचे श्रेय त्यांना द्यावयास हवे; ते मी आनंदाने देतो.

या माझ्या भूमिकेला अनुसरून, धडफळे यांनी कित्येक ग्रंथकारांचे ग्रंथ मी वाचावेत अशी 'कळकळी'ची विनंती केली आहे ती मात्र मला नाकारणे भाग आहे. माझे काम संपले आहे.

***

अनुक्रमणिका

नवभारत मासिकाविषयी
निवेदन

नवभारत हे वैचारिक मासिक प्राज्ञपाठशाळामंडळातर्फे गेली ५८ वर्षे प्रसिद्ध होत आहे. या मासिकास महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचा पुरस्कार आहे. प्रा. वि. म. बेडेकर, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, प्रा. मे. पुं. रेगे व श्री. वसंत पळशीकर असे विख्यात विचारवंत या मासिकाचे संपादक होते. महाराष्ट्रातील सर्व नामवंत संशोधक, अभ्यासक व विद्वान व्यक्तींनी या मासिकातून आपले लेखन प्रसिद्ध केले आहे.

मासिकाचा हीरक महोत्सव जवळच आलेला आहे, त्यां निमित्ताने मासिकाला अधिक भरगच्च रूप यावे असा प्राज्ञपाठशाळामंडळाचा हेतू आहे. महाराष्ट्रातील वैचारिक लेखक, चोखंदळ वाचक आणि या मासिकाविषयी आस्था बाळगणारे हितचिंतक यांच्या सहकार्याविना हे कार्य सिद्धीस जाणार नाही.

आपण या मासिकासंबंधी खालील प्रकारे सहकार्य करू शकता.

१. महाराष्ट्रात अनेक विषयांचा सखोल अभ्यास करणारे त्याबाबतीत संशोधन करणारे व सखोल चिंतन करण्याचा ज्यांना ध्यास आहे असे अनेक विद्वान आहेत. त्यांना आपले विचार मांडण्यासाठी *नवभारत* हे उत्तम व प्रतिष्ठीत व्यासपीठ आहे. संपादक मंडळ अशा साहित्याचे स्वागत करण्यास उत्सुक आहे. हे साहित्य पूर्णपणे स्वतंत्र असले पाहिजे असे नाही. ग्रंथपरीक्षण, ग्रंथपरिचय, उत्तम लेखाचा अनुवाद अशा स्वरूपाचे लिखाणही प्रसिद्ध होईल.

२. या दर्जेदार मासिकाची वर्गणी वर्षाला फक्त रु. २००/- इतकी आहे. आपण स्वतः वर्गणीदार व्हावे व आपल्या परिचितानाही वर्गणीदार होण्याचा आग्रह करावा. सर्वांना अतिशय वरच्या दर्जाचे लेख घरबसल्या वाचायला मिळतील.

३. *नवभारत* मासिकाच्या हितचिंतकांनी सदर मासिकासाठी जाहिराती मिळवून द्याव्यात. त्यातून या विचारमंथनाला मदत केल्याचे श्रेय मिळेल. जाहिरातीसाठी प्राज्ञपाठशाळामंडळाशी पत्र व्यवहार करावा.

महाराष्ट्राच्या ग्रामीण भागातही उच्च शिक्षण घेतलेले लोक मोठ्यो संख्येने आहेत. उत्कृष्ट विचारांचा साक्षेपी परामर्श घेण्याची हौस पुष्कळ लोकांना आहे. तथापि उत्तम पुस्तके त्यांना मिळण्याची शक्यता कमी असते व अवघड विषयांची चर्चा करण्याची संधी त्यांना मिळत नाही. अशा वाचकांसाठी *नवभारत* हे फारच उपयोगी मासिक आहे. त्यांच्या सहकार्याची मासिकाला नितांत आवश्यकता आहे.

संपादक मंडळ
नवभारत

अनुक्रमणिका

हे मासिक घ. वा. जोशी यांनी श्री प्रिंटर्स, १५३१, रविवार पेठ, वाई, जि. सातारा ४१२८०३ येथे छापून प्रसिद्ध (?) यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका